

الهدية السعيدية

التأليف

للشيخ فضل حق خيرآبادي رحمه الله

١٢١٢ - ١٢٧٨هـ

مع الحاشية المسماة

ب

التحفة العلية

للشيخ السيد محمد عبد الله بلغرامي رحمه الله

طبعة جديدة مصححة ملونة

مكتبة البشرى

كراتشي - باكستان



التأليف

للشيخ فضل حق خير آبادي رحمه الله

١٢١٢ - ١٢٧٨هـ

مع الحاشيه السماة

ب



للشيخ السيد محمد عبد الله بلغرامي رحمه الله

طبعة جديدة مصححة ملونة



اسم الكتاب : الهدية السعدية

عدد الصفحات : 400

السعر : 160/= روبية

الطبعة الأولى : ١٤٣١هـ سنة ٢٠١٠ء

اسم الناشر : مكتبة البشرى

جمعية شودهري محمد علي الخيرية.(مسجّلة)

Z-3، اوورسيز بنكلوزجلستان جوهر، كراتشي، باكستان.

الهاتف : +92-21-34541739-7740738

الفاكس : +92-21-4023113

البريد الإلكتروني : al-bushra@cyber.net.pk

الموقع على الإنترنت : www.ibnabbasaisha.edu.pk

يطلب من : مكتبة البشرىٰ، کراچی۔ +92-321-2196170

مكتبة الحرمين، اُردو بازار، لاہور۔ +92-321-4399313

المصباح، ١٦ اُردو بازار لاہور۔ 042-7124656-7223210

بك لينڈ، سٹی پلازہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ 051-5773341-5557926

دار الإخلاص، نزد قصّہ خوانی بازار پشاور۔ 091-2567539

مكتبة رشيدية، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ 0333-7825484

وأيضاً يوجد عند جميع المكتبات المشهورة

مقدمة

الحمد لله الذي أخرج العالم إلى حيز الوجود، وتوّج الإنسان تاج الشرف، وزيّنه بحلية الحكمة والفطانة، وألهمه البيان والخطابة، والصلاة والسلام على من أرسل كافّةً للناس مقتدىً في العلم والعرفان، وعلى آله وأصحابه الذين بُشِّروا في الدنيا بالمغفرة والرضوان.

أما بعد، فإنه يأتي في أذهان بعض الناس سؤال، بأن علم الفلسفة القديم صار الآن متروكاً في عصرنا الحاضر، وغيّر اتجاه الناس منه إلى العلوم الحديثة مثل الحاسب الآلي وتقنية المعلومات وغيرها، فلماذا تتصدى عصابة من الناس إلى إلقاء درسه؟ والجواب عنه: أن تعليم الفلسفة القديمة وتعلّمها لا بد منها خاصّةً لطلاب مدارسنا العربية؛ لثلاثة وجوه، وإليكم تفاصيلها:

١. قد مست الحاجة لكل من طلب العلوم الإسلامية إلى أن يطلع على كل فكرة معادية للإسلام، عتيقةً كانت أو حديثةً؛ لأن الأفكار إذا تكوّنت مرةً لا تنعدم، بيد أنها تتزيّى بزيٍّ جديد، مثل قدم العالم والتناسخ، فلو لا يكون طالب العلوم الإسلامية على علم من هذه الأفكار الباطلة لواجهته صعوبة عظيمة في خدمة الدين القويم.

٢. وأنتم تحيطون بعلم أن المعاداة ثابتة بين الفلسفة اليونانية وبين ما وصل إلينا من أفكار إسلامية منذ أيام سالفةٍ، والمتكلمون من المسلمين قد رفضوا كثيراً من آراء الفلاسفة متمسكين بالأدلة الشرعية، فدعت الضرورة إلى تعلم علم الكلام؛ ليكون الطالب على بصيرة في تمييز الصحيح من السقيم.

٣. وبصرف النظر عن مساوي الفلسفة اليونانية، إنكم تجدون فيها فوائد كثيرةً، مثل الأبحاث عن أحوال العالم كالفلكيات، وشؤون الإنسان كلها حتى المعاش والمعاد، وكذا يبحث فيها عن الأعمال الحسنة والسيئة والأخلاق الفاضلة والرذيلة.

وبالجملة، لا يتصور أن من خاض في علم الفلسفة كان كمن وقع في أمور تافهة، فإن الأمر دائر فيها بين الصحيح والسقيم، فبعض الأبحاث فيها قابل للتنفيذ يسترعي النظر والانتباه، وبعضها محذور لا جدارة فيه للذكر، وقد ورد في حديث النبي ﷺ: كلمة الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها، ما خلا الإلهيات لأنها متروكة كلها عندنا للشرع المتين.

وإننا إدارة مكتبة البشرى قد عزمنا على طباعة جميع الكتب الدراسية، مراعين في ذلك متطلبات عصرنا الراهن؛ وتنفيذا لعزمنا وتحقيقا لهدفنا خطونا خطوةً لطباعة كتاب الهدية السعيدية وإخراجه في ثوبه الجديد وطباعته الفاخرة، وكل ذلك بفضل الله وتوفيقه، ثم بجهود إخوتنا الذين بذلوا مجهودهم في تنضيده وتصحيحه، وكذلك في إخراجه بهذه الصورة الرائعة، فجزاهم الله كل خير، ونرجو من الله سبحانه وتعالى أن يتقبل هذا الجهد المتواضع، ويجعله في ميزان حسناتنا، إنه سميع مجيب.

منهج عملنا في هذا الكتاب

قد تقرر أن الكتاب **الهداية العصرية** أحد الكتب الأساسية في منهج مدارسنا العربية، ولأهمية هذا الكتاب قمنا بتحديث طبعه في طراز جديد، فخطونا فيه الخطوات التالية:

- بذلنا مجهودنا في تصحيح الأخطاء الإملاحئية والمعنوية التي قد توارثت قديماً.
- راعينا قواعد الإملاء وعلامات الترقيم، وتقسيم النصوص إلى فقرات ليسهل فهمها.
- وضعنا عناوين المباحث في رؤوس الصفحات.
- قمنا بتجلية النصوص القرآنية باللون الأحمر.
- أشرنا إلى التعليقات التي في حاشية الكتاب باللون الأسود الغامق في المتن.
- شكّلنا ما يلتبس أو يشكل على إخواننا الطلبة.
- وما وجدنا من عبارة طويلة فيما يلي السطر لتوضيح العبارة وضعناها في الهامش بين المعقوفين هكذا: [ ].

وختاما، هذا جهدنا بين أيديكم، فإن وفقنا فيه فالفضل من الله وحده، وإن كان غير ذلك فالخطأ لا يخلو عنه بشر، والحمد لله أولاً وأخيراً.

مكتبة البشرى

كراتشي، باكستان

خطبة التحفة العلية حاشية الهدية السعيدية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن هو مبدأ لهداية الحكمة البالغة، وأنوار ربوبيته في العالمين كالشمس بازغة. والصلاة والسلام على من بعث شفاء للأساة، ونجاة للعصاة، رسوله محمد أفضل من (جمع آسي) (جمع عاصي) أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله وأصحابه خير آل وأصحاب.

وبعد، فيقول العبد المغترف من بحر فضل ربه الطامي محمد عبد الله بن الحاج السيد آل أحمد الحسيني الواسطي البلغرامي - عاملهما الله بلطفه العميم، ورزقهما النعيم المقيم (القائم) الدائم -: لما رأيت تلك الدرة المضية، والجوهرة البهية أعني كتاب "الهدية السعيدية" في الحكمة الطبعية للإمام الهمام شيخ العلماء الأعلام، يم العلوم والفضائل، خضم الحكم بلا ساحل، رأس العلماء، مفخر الفضلاء، ملجأ حكماء العالم، مرجع أفاضل العرب والعجم، الرحلة المصقع (فصيح) القمقام الحبر النحرير العلام، الذي شهد بكمال فضله المحب والعادي، مولانا وأستاذنا المولوي محمد فضل الحق العمري الحنفي الماتريدي الجشتي الخير آبادي - لاقاه الله بالرحمة والرضوان، وبوّأه جنان الجنان - صبا الناس إليه من أولي الصناعة والبراعة، وأكبوا عليه بهوى مطواعة، ارتضاه الفحول من العلماء، فجعلوه دائرا بين مدارس الحكماء؛ إذ كان أجمل المعاني، أسهل المباني، حاويا لمطالب عالية، ومسائل غالية، ومعنى أعجز، ولفظ أوجز، بعبارات رائقة، وبيانات شائقة، ومستوعبا لأقوال ودلائل قد خلت عنها الكتب الدرسية والرسائل، بإيجاز لا يخل، وإطناب لا يمل، مع تحقيقات أنيقة، وتدقيقات رشيقة،

أشرت إلى بعض الأحبة من أرباب المطابع السليمة الطباع، أن يصوغه في قالب الانطباع؛ ليكون على طرف الثمام بعد ما كان وراء الآجام، فيناله كل طالب من أهل النزاع وإن كان خسير المتاع، قصير الذراع، فسامني ذلك الحبيب ومن سواه من طلبة العلوم ممن أسس بنيان المودة وسوّاه، أن أوشحه (كلفني) بالحواشي مزيلة للغواشي، توشيح البيضاء بالكواكب، أو كتحسين العقود نحور الكواعب، وإني مع قصور الباع وقصر الذراع، وقلة البضاعة في تلك الصناعة كنت متكسر البال متكثر البلبال؛ لوفور الأشغال، وتوفر الاختلال، ولكني لم يسعني مخالفة المحسنين من الخلان، فـ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلَّا الإِحْسَانُ﴾ (الرحمن: ٦٠) فاستخرت الله سبحانه مستعينا للصدق والصواب، وأخذت في تحشية ذلك الكتاب، وقد كان ديدني الالتقاط من كتب الفن بقدر الإمكان، ودأبي الأخذ من عباراتهم بتعمق النظر والإمعان، وهذا مع اعترافي بأني لست أهلا لذلك، ولا ينبغي لمثلي أن يسلك تلك المسالك، ومثلي

كمن يحدو وليس له بعير ومن يرعى وليس له سوام

ومن يسقي وقهوته سراب ومن يدعو الضيوف ولا طعام

لكن المأمور معذور، وقبول العذر عند كرام الناس مشهور، فإن عثرتم أيها الخلان على الزلة والنسيان، فأسدلوا ذيل العفو والإصلاح، فإنه شيمة من ارتدى برداء التقوى والصلاح، وشذ من ياتي مثلي بالتأليف من دون أن يخطأ شيئا أو ينساه، فمن عفا وأصلح فأجره على الله، وإذ وافيت الاختتام بفضل الله المنعام في سنة تسعين واثنتين بعد الألف والمأتين من هجرة سيد الأنام - عليه وعلى آله التحية والسلام -

جعلته تحفة لحضرة من جعلت سدته السنية ملتثما للشفاه، وعتبته العلية مخرا للجباه، باهت بذاته الرياسة، وتاهت بجزمه السياسة، سعدت الأيام بحسن منظره ولقائه، وتزينت الأعوام بوجوده وبقائه، حاز حظا وافرا من محاسن الفنون والعلوم، وربا على الأدباء في المنثور والمنظوم، ملك العساكر والأجناد، وأمرا نافذا في البلاد عن آبائه الأمراء الكرام، أولى الأمر والأعلام، فمهد مهاد العدل بين الآنام حتى غدت

لغة في الأنام

تتوارد الآساد والآرام، مزج بماء المعارف طينه، وخلق لصب السيب يمينه، فبسط

جمع أسد ريم فيض

يديه لبذل الأيادي، وأنال نائله كل حاضر وبادي، وأخذ بمجامع القلوب بابتذال

عطية

التوالد والطوارف، واصطاد الأفئدة بإشراك المعارف والعوارف، يقصر المال عن

جمع تالد: المال القديم جمع طارف العطايا يعجز

غزير نائله كما يقصر المدح عن حسن شمائله. النظم:

إذا اقشعر زمان من جلدوبته أغنى الورى وكفى جود له وكفا

بسخطه يدع الأفلاك هائمة والشمس كاسفة والبدر منخسفا

يرى التوقف في يومي ندى ووغى وصما وإن عنّ رأي مشكل وقفا

عيب ظهر

لله در يراع في أنامله أعاد خطي سمينا بعد ما عجفا

قلم

يهين أمواله كي يستفيد بها عزا يؤثل في أعقابه الشرفا

لا يدرك الواصف المطري خصائصه وإن يكن سابقا في كل ما وصفا

وهو الأمير الأعظم مالك رقاب الأمم الذي ينجح الآمال، ويمنح الأموال، ذو عَلَم وعِلم وحُلم وحِلم، أحسن الرؤساء أساسا ورئيا، وأطيبهم رأيا وريّا، وأطهرهم

عقل بردباری

ذيلا، وأوفرهم نيلا، المزدهي بهاء منظره بهاء الدر الأمير ابن الأمير النواب الحاج

محمد كلب علي خان بهادر - لا زال الأقطار بقطار مواهبه ندية، وأيام دولته سرمدية، ولا برح ذكره الرفيع على هام المنابر مرفوعا، وجاهه الأقعس إلى محدد الجهات مشروعا - وسميته على اسمه السمي، وعلَمه العلي "التحفة العلية" كما سمي متنه منوها باسم جده "الهديه السعيدية"، رزقه الله تشريف القبول، ورزقني الفوز بالمأمول. والآن نذكر نبذا من حالات الأستاذ المصنف العلامة، قدس سره.

ولد - رضي الله عنه وأرضاه - ببلدة خيرآباد - صين عن الشر والفساد - في سنة اثنتي عشرة بعد الألف والمأتين، من هجرة سيدنا رسول الثقلين ﷺ وعظم وكرم، يرجع نسبه إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﵁، وتلمذ العلوم الدرسية والفنون الفلسفية على أبيه اليلمعي العلامة واللوذعي الفهامة إمام الأفاضل الأعلام مولانا المولوي محمد فضل إمام - رزقه الله في دار السلام النعيم المستدام - وأخذ الحديث عن وحيد عصره وفريد دهره مولانا المولوي عبد القادر بن مولانا ولي الله المحدث الدهلوي، وفرغ عن تحصيل الكتب الدرسية بالتمام، واشتغل في تدريسها بأحسن النظام، وهو ابن ثلث عشرة سنة في عام خمس وعشرين ومأتين وألف، وحفظ بعد ذلك كلام الله الملك العلام في أربعة أشهر وبضع أيام، وأخذ الطريقة الجشتية عن شيخ العصر المعروف بشاه، وهو من المهمي بدار الملك دهلي - قدس سره الخفي والجلي - ونشأ في كمال الفضل والبراعة، وفضل المثالة والرفاعة، وتبحر في العلوم العقلية والنقليه، وأناف على المهرة الكملة بالنفس القدسية، حتى امتلأت الآفاق بصيت كماله، وشحنت الأقطار لفضله وجلاله، وكان الغالب عليه من العلوم

المعقول، ومن المنقولات العلوم الأدبية والكلامية والأصول، أما المعقولات، فرزق فيها نفسا قدسية، وملكة ملكوتية، كان يرى الطالبين نظرياتها ببيانه الصافي كالمحسوسات المرئية. وأما ارتجاله بالخطب والأشعار العربية مع التجنيس والاشتقاق وحسن البراعة والطباق وغيرها من الصنائع الأدبية، فلم يخلق فيه مثله في البلاد، و لم يأت عديله فيما أفاد وأجاد، فله فيها روية خاصة مرضية، لم ينسج أحد من أهل الهند على منواله كلمة من الكلمات العربية، وينيف أشعاره العربية فيما أطلع عليها قصيدة على أربعة الآف ونيف مئات، وأكثر قصائده في مدح سيد البرية أشرف الكائنات - عليه وعلى آله أزكى الصلوات وأطيب التحيات - وبعضها في هجاء بعض الكفرة والفسقة من المبتدعين، وإنما أتى بها؛ لتعصبه وتصلبه في الدين، فلم يكن أحد في عصره مثله في فنونه وغرارة علومه وحسن بيانه، وطيب تبيانه، وكمال تحقيقاته، ووفور تدقيقاته، وعلو الذهن والذكاء والفضل والعلا والفكر الثاقب، والحدس الصائب، حتى من كان في زمنه من العلماء الراسخين ظلت أعناقهم له خاضعين، وقالوا: آمنا بما جاءنا من فضل الحق المبين، ومن أعرض عنه وتكبر، فخر على إسته وتكسر، فكم سلف من الكملاء صاروا غرضا لسهام السفهاء؛ ظنا منهم بأنهم بالإنكار من الأنكار يعدّون، و﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩) فكانت تناخ بجنابه مطايا الطلاب لنيل تحقيقات لم ترشد إليها في سِفر ولا كتاب، ويأتيه الطلباء للتحصيل، والعلماء للتكميل، من كل مكان سحيق وفج عميق، وينزل رباعه بالغدوّ والآصال، جمع من الركبان والرجال؛ لتحل عقد الأعضال من المسائل

الحكمية، وتنحل عقال الصعاب من الدقائق العلمية، ولكونه فذا في استباق العوالي، وجوهرا فردا في أنواع المعالي، كان يعزه، ويلازمه الرؤساء والسلاطين، وتعنو له عمائد السلطنة والأساطين، فكان ذا وجاهة وجاهة، ورفاهة ونباهة، وعيش رغيد رائغ، ومغيم رخي سائغ، ومع علو شأنه ورفعة مكانه في المثالة والثرا، والنبالة والغنا، كان يواسي طلبة العلوم، ويخفض جناحه للخافضين ممتثلا بقوله عز من قائل: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الحجر: ٨٨) ولا يشغله ما رزقه الله من الأفيال والجلاد، والصافنات من الجياد، عن طاعة الله فيما أمره ونهاه، فكان من ﴿رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (النور: ٣٧).

جسمه رهن صحبة السلطان قلبه في تذكر الرحمن

وكان مواظبا على ختمة القرآن في كل أسبوع من الأيام، والصلاة النافلة في جوف الليل والناس نيام، فمن كان مواظبا على المتطوعات، فما ظنك به في المكتوبات! وكان رحمه الله رؤوفا بالطلاب، حريصا على تدريس أولي الأفهام والألباب، وكان ديدنه الإفهام بألفاظ سهلة الانفهام، ولايسأم مهما يستفهم عن التفهيم، ويسوي بين ولَده، وفلذة كبده، وبين أحد من الطلبة في الإرشاد والتعليم، ولايزال يعتني بطلبة العلوم اعتناء الإمام بالأمة، ويقتني من علومه العلماء علوما جمة، إلى أن خوَت دعائم أعلامه، وطوت الدنيا صحائف أيامه كعادتها في الذين خلوا من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلا، فأدرج الفضل في أثناء أكفانه، ودفن العلم باندفانه، ووقعت تلك الداهية لاثني عشر من صفر سنة ثمان وسبعين ومأتين وألف من هجرة سيد المرسلين

صلى الله عليه وعلى آله الخيرة، وأصحابه البررة.

ومن مصنفاته رسالة سماها "الجنس الغالي في شرح الجوهر العالي" وحاشية لشرح "سلم العلوم" للقاضي محمد مبارك الجوفاموي، وحاشية "الأفق المبين" للمير باقر داماد، وحاشية "تلخيص الشفا" للشيخ بو علي بن سينا، وهذا الكتاب "الهدية السعيدية" في الحكمة الطبعية، ورسالة في تحقيق العلم والمعلوم، والروض المجود في تحقيق حقيقة الوجود، ورسالة في حقيق حقيقة الأجسام، ورسالة في تحقيق الكلي الطبعي، ورسالة فارسية في تحقيق التشكيك في الماهيات، ورسالة في تاريخ فتنة الهند بعبارة عربية بليغة بديعية، وما سواها من المكاتيب والتقاريظ والقصائد العربية، وإذ كانت هذه الدرر المنظومة والمنثورة أشتاتا، شمّر على ساق الجد لنظمها في سلك التأليف من سمي العلماء سماتا، وهو البحر الزاخر، والحبر النبيل، التأثر إمام الأدباء قدوة الأرباء، العالم الأجل العلامة السامي مولانا وأخونا المولوي جميل أحمد البلغرامي - لا زالت شهب إفاضته منيرة وجواهر قرائحه مستنيرة - فينظم في هذه الأيام تلك الفرائد، ويكشف الأستار بشرح معانيه عن وجوه هذه الخرائد، هذا، وما قلت في ذلك من صدق المقال، غير مطر ولا غال فهو لعمري دون قدره، وشعاع من تمام بدره، وإلا فيضيق نطاق العقول عن إدراك ما كان يحيطه من المنقول والمعقول، والآن أشرع في ما أروم وأريد، آملا ممن يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، نيل الرشد والصواب في كل باب، وإليه المرجع والمآب.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ولي النعمة، والصلاة على نبي الرحمة، المؤيد بالعصمة، الأمي المبعوث لتعليم **الحكمة**، وعلى آله وصحبه **خيار الأمة**.

وبعد، فهذه جملة جميلة في الحكمة الطبيعية **يزري بزهوها بأنوار** الربيعية، نطقت بها **ارتجالا** ونمقتها استعجالا، وخدمت بها حضرة من خصه الله من عموم الأمم، **بالفضل العمم**. فعمهم بعميم الكرم، صاحب السيف والقلم، مروج **الحكم والحِكَم**، وهاب **النعم والنعم**، كاشف **الهموم بعيد الهمم** ....

الحكمة: بالكسر العدل والعلم والحلم، كذا في "القاموس". *وراست كارى واستوار كارى*، كذا يستفاد من "الصراح" وفيه تلميح إلى قوله تعالى: ﴿بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة:٢) **خيار الأمة**: الخيار بالكسر جمع خير، بالتخفيف والتشديد بمعنى: *نيكوكار*. **يزري**: من قولهم: أزرى بأخيه أدخل عليه عيبا. "قاموس" **بزهوها**: الزهو: المنظر الحسن. (القاموس) **بأنوار**: جمع نور بالفتح بمعنى: *شگوفه*. (الصراح)

ارتجالا إلخ: ارتجال: *بداہۃ شعر وخطبۃ گفتن*. نمق: *نبشتن* از نصر ينصر. (الصراح). وقد كتبها الأستاذ المؤلف العلامة - قدس سره - في عدة أيام بغير مراجعة إلى كتاب، وهكذا كان ديدنه في كل تصانيفه من حواشي "الأفق المبين" وغيره؛ فإنه من كمال تبحره، ووفور ملكته كان يأنف من تصفح الصفحات، والرجوع إلى المكتوبات. **بالفضل العمم**: محركة التام، في "الصراح": جسم عمم أي تام. **الحكم والحكم**: الحكم الأول: بالضم بمعنى *فرمودن، وحكم كردن ميان كسى*. والثاني بكسر الأول ثم الفتح جمع الحكمة.

النعم والنعم: النعم الأول: بفتحتين واحد الأنعام، وهي المال الراعية، وأكثر ما يقع هذا الاسم على الإبل. والنعم الثاني: بكسر الأول وفتح الثاني جمع النعمة بالكسر *آنچه كرده شود از نكوئى در حق كسى*. وبمعنى المال عموما، والمراد ههنا ما عدا النعم الأول بقرينة ذكره فيما قبل، وإنما أورد الأول مع دخوله في الثاني؛ تصريحا لعموم إنعام الممدوح؛ فإنه لا يختص بنعمة دون نعمة، ولأنه أطيب النعم وأحبها عند العرب؛ لكثرة منافعه وقلة مؤونته، ووفور حاجتهم إليه، ولا يخفى ما فيه من صنعة الاشتقاق والتجنيس. **الهموم**: جمع هم بالفتح والتشديد بمعنى: *اندوه*. (الصراح) **بعيد الهمم**: الهمم جمع همة بمعنى قصد يقال: فلان بعيد الهمة يعني: *بلندہمت*.

مر البأس حلو الشيم، مجلي الظلم والظلم، سعيد الجد والعلم كاشف **الضير** والضر، **ناثر الدر والدر**، محمد سعيد خان بهادر - لا زالت أيام دولته أبدية، **والأقطار** بقطار جوده ندية، وحضرة **نجله الرشيد** السعيد بن السعيد **العميد المعيد المجيد المجيد** ذي الجود القريب، والعزم البعيد والرأي السديد، **والبطش** الشديد **والعدة والعديد**، والكرم **المديد والجد** القديم، والجد الجديد والخلق المليح **والخلق** الحلو، والإباء المر محمد يوسف علي خان بهادر - لا زالت **سدته** السنية ....

مر البأس حلو الشيم: مر بالضم والتشديد: *تلخ*، والبأس: العذاب والشدة في الحرب، والحلو بالضم: *شيرين* والشيم: جمع الشيمة بمعنى الخصلة، أي مر بأسه يعني شدته في الحرب للأبطال والعداة، ومر عذابه للبغاة والعصاة، وحلو الخصائل لمن عداهم ممن تبعه وأرضاه. **مجلى الظلم والظلم**: تجليه: *روشن كردن*. (الصراح) *ودور كردن وكشادن*، في "القاموس" وجلا الهم عنه: أذهبه، وفلانا الأمر: كشفه عنه كجلاه. والظلم الأول: بالضم ستم كردن. والثاني: بالضم ثم الفتح جمع ظلمة بمعنى تاريكى. أي كاشف الجور ومذهبه عن الرعايا، وبأنوار فيضه مضيئ ظلمات البرايا. **سعيد الجد والعلم**: الجد: بالفتح بخت، والعلم: بفتحتين اسم معين خاص لشيء، وفيه إيماء إلى أن علم الممدوح سعيد.

الضير: بالفتح *گزند رسانيدن*. والضر: بالضم *سختى وبدحالى وگزند*. **ناثر الدر والدر**: *نثر پراگندن وانداختن*. الدر: بالفتح *نكوئى وكارنيكو*. والدر الثاني: بالضم جمع درة بمعنى *مرواريد بزرگ*. (الصراح) **والأقطار**: جمع قطر بالضم *بمعنى طرف وكرانه*. قطار: بالكسر جمع قطر بالفتح *باران* واحدها قطرة. نداوة: *ترى*، ندية: *ترونم*. (الصراح) **نجله**: نجل بالفتح *فرزند*.

العميد المعيد: عميد القوم سيدهم. والمعيد: بضم الميم المطيق، يقال: هو معيد لهذا الأمر أي مطيق.

المجيد المجيد: المجيد الأول: بفتح الميم على زنة فعيل بمعنى الماجد الشريف الكريم. والثاني: بضم الميم على زنة معيد من أجاد: أتى بالجيد.

البطش: بالفتح *حمله كردن*. **والعدة**: بالضم *ساز وسامان*. (الصراح) **والعديد**: بالكسر الماء الذي له مادة لا تنقطع كماء العين، والكثرة في الشيء. (القاموس) يعني ما له من الأموال والخزائن كماء العين لا تنقطع. **المديد**: الممدود الطويل. **الجد**: الأول: بالفتح الغنى والعظمة، وإنما وصفه بالقديم؛ لأنه كان متوارثا عن آبائه لا مجال لإبائه. والجد الثاني بالكسر: الاجتهاد في الأمر أي اجتهاده في أمور الملك والسلطنة كل آن جديد، فيجد ويجتهد اجتهادا جديدا في ما ينفع الرياسة ويفيد. **الخلق**: الأول بالفتح: الهيأة والصورة كما قال الراغب. والخلق الثاني بالضم وبضمتين: سجية، وما في المليح والحلو من صنعة الطباق لا يخفى. **سدته**: السدة: العتبة. والسنية: المرتفعة.

مخرا لجباه الصِيد، **ومستلماً** لشفاه الصناديد، فإن هب عليها **قَبول القبول**، فهو غاية المأمول، وها أنا أشرع في المقصود متوكلاً على ولي الخير والجود.

اعلم أن الحكمة علم بأحوال الموجودات أعيانا كانت أو معقولات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، ومن قيد الموجودات في تعريف الحكمة بالأعيان **لم يعد المنطق** من الحكمة، **والحق أنه منها**، والتقييد بالأعيان يخرج الفلسفة الأولى - أعني العلم الكلي الذي هو قسم من الحكمة الإلهية - من الحكمة؛ لأن العلم الكلي باحث عن أمور العامة التي لا وجود لها في الأعيان، كالوجود والإمكان؛ إذ لا وجود لهما في الخارج، وإلا لزم التسلسل المستحيل، إذ لو كان للوجود مثلاً وجود في الخارج لكان لوجوده أيضا وجود في الخارج، ولوجود وجوده أيضا وجود في الخارج وهكذا، وكذا الإمكان مثلاً لو كان موجودا في الخارج لكان إمكان الإمكان أيضا موجودا في الخارج، وإمكان إمكان الإمكان أيضا موجودا في الخارج، وهكذا إلى غير النهاية..........................

مخرا لجباه: المخر ظرف من الخروف بمعنى بروى در افتادن. والجباه: بالكسر جمع جبهة: پيشانى. والصيد: بالكسر جمع أصيد بمعنى سربلند دارنده از كبر. **ومستلما**: مفعول أو ظرف من الاستلام بمعنى سودن سنگ بلب. والشفاه: بالكسر جمع شفة بفتحتين لب، وأصلها شفهة. والصناديد: جمع صنديد بالكسر بمعنى سردار ومهتر. (الصراح)

قبول القبول: الأول: بالفتح باد پيش ضد دبور. والثاني: بالفتح پذيرفتن.

لم يعدّ المنطق: بل عده فنا على حدة برأسه؛ وذلك لأن المنطق باحثة عن أحوال المعقولات الثانوية التي ظرف عروضها الذهن. **والحق أنه منها**: كما يدل عليه كلام الشيخ في مواضع من كتبه، قال في أول إلهيات "الشفاء": العلوم الأخرى إما خلقية وإما سياسية وإما رياضية وإما طبعية وإما منطقية، وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة. وهذا نص في أن علم المنطق من أقسام الحكمة عند الشيخ، وأما أنه داخل في أي قسم من أقسام الحكمة فيجيء.

واللازم باطل فالملزوم مثله، فالصواب أن لا يقيد الموجودات في تعريف الحكمة . . .

واللازم باطل: ولا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الأمور موجودات ذهنية؛ لأن التسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار. واعلم أن هذا الدليل مأخوذ من ضابطة وضعها صاحب "التلويحات" وهي أن كل ما يتكرر نوعه أي كل ما يتصف أي فرد، يفرض بمفهومه اعتباري، ليس بموجود في الخارج؛ لأن الفرد العارض غير المعروض؛ لاستحالة عروض الشيء لنفسه، والفرد العارض أيضا متصف بما هو فرد منه على هذا التقدير، والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض؛ وهكذا إلى ما لا يتناهى، فلو كان الكلي المتكرر النوع موجودا في الخارج لكان جميع أفراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة؛ إذ بعضها مقدم بالمعروضية وبعضها مؤخر بالعارضية، فيلزم التسلسل المستحيل، وههنا كلام طويل مذكور في موضعه.

ثم ههنا كلام، وهو أن الوجود والإمكان وغيرهما من الأمور العامة ليست بموضوعات في بابها، بل محمولات تثبت للأعيان، فقولنا: الوجود زائد، معناه أن الموجود متصف بوجود زائد أو الإمكان كذا، معناه أن الممكن متصف بإمكان كذا، وأنت تعلم ما فيه. أما أولا فلأنه يمكن مثل هذا التكلف في المنطق أيضا بأن يقال: المعقولات الثانية محمولات تثبت للمعقولات الأولى الموجودة في الأعيان، فيجوز حينئذ أن يكون المنطق من الحكمة. وأما ثانيا فلأن المسائل ما يطلب بالدليل أو التنبيه، فهي لا تكون إلا نظرية أو بديهية خفية، وإثبات الأمور العامة كالوجود والإمكان مثلا للأمور الموجودة الممكنة ليس بنظري ولا بديهي خفي، فكيف يكون إثبات الوجود والإمكان مثلا للموجود والممكن مسألة من مسائل الفن؟

لا يقال: إثبات مطلق الوجود والإمكان للموجود والممكن وإن كان بديهيا أوليا، لكن إثبات الوجود مع قيد كونه زائدا، أو إثبات الكيفية الكذائية للممكن ليس ببديهي، بل نظري ومبحوث عنه في فن الأمور العامة؛ لأنا نقول: الزيادة ثابتة بالذات للوجود، فيكون المسألة قولنا: الوجود زائد، فيكون الزيادة ثابتة للوجود ومن عوارضه، فصار البحث عن عوارض الموجود فهو الموضوع. وأما ثالثا فلأنه لا يصح ما ذكر في بعض المسائل قطعا، كما يقول الفلاسفة: الوجود قيامه بالماهية من حيث هي، والإمكان علة الحاجة وغير ذلك. وأما رابعا فلأن للمبادي أيضا أحوالا نظرية كما لا يخفى، فلا بد للبحث عنها فن من فنون الحكمة، ولا يصلح فن للبحث عنها سوى فن الأمور العامة. وما قيل: إن الأمور العامة إنما هي المشتقات وهي موجودات في الخارج، ففيه أولا: أن المشتقات لا تصلح لأن تثبت لها المحمولات؛ إذ لا معنى لقولك: الموجود زائد مثلاً، وإن أثبت لها المحمولات بأن يقال: الموجود متصف بوجود زائد، آل إلى قول من يقول: إن الأمور العامة محمولات ولا يؤول ارتكاب كونها مشتقة إلى فائدة. وثانيا: أن المشتق لا يزيد على المبدأ إلا بمفهوم الصيغة، ومفهوم الصيغة غير لائق بالبحث في الفنون العقلية، فتعين المبدأ للبحث. =

بالأعيان، ويقال: إن المنطق الباحث عن أحوال المعقولات، كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية، وكونها قضية أو عكس قضية إلى غير ذلك، قسم من الحكمة.

ثم الحكمة لما كانت عبارة عن العلم بأحوال الموجودات، والموجودات منها أمور وجودها بقدرتنا واختيارنا كأفعالنا وأعمالنا، ومنها أمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالسماء والأرض، كانت الحكمة على قسمين:

الأول: بأحوال أمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بالواجب - سبحانه - وصفاته، والعلم بالسماء والأرض مثلاً.

الثاني: علم بأحوال أمور وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم مثلاً.

والقسم الأول يسمى حكمة نظرية، والقسم الثاني يسمى حكمة عملية، وغاية الحكمة النظرية والحكمة العملية تكميل النفس في قوتيها، وذاك أن للنفس قوتين: قوة بها تدرك الأشياء وأحوالها، وتسمى قوة نظرية، وقوة على الأعمال بها تتحلى بالفضائل وتتخلى عن الرذائل، وتسمى قوة عملية، فالحكمة النظرية: وهي العلم بأمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا، غايتها أن تستكمل القوة النظرية للنفس ...

= وثالثا: أن المبادي والمشتقات سواسيان في عدم وجودهما في الخارج، نعم! ذات المشتق أي مصداقه موجودة في الخارج، لكن الأمر العام إنما هو مفهومه. وقد يقال: إن المبادئ والمشتقات متحدان بالذات كما حققه بعض أهل التحقيق، فتجويز وجود أحدهما في الخارج دون الآخر تحكم، ويجاب بأنه لو سلم فالتغاير الاعتباري أيضا قد يورث الافتراق في الوجود، كما أن الطبيعة لا بشرط شيء وبشرط لا شيء متحدان مع أن الأولى موجودة في الخارج دون الثاني.

بحصول العلوم التصورية والتصديقية بأمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا، وليس غايتها إدخال شيء في الوجود، بل العلم والمعرفة فقط، والحكمة العملية: وهي العلم بأمور وجودها بقدرتنا واختيارنا، غايتها أن تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور وجودها بقدرتنا واختيارنا؛ ليعمل ويدخل في الوجود، فتستكمل قوتها العملية **بحصول العمل** بالفعل، فتكون الحياة الدنيا سعيدة فاضلة، والحياة الأخروية صالحة كاملة، وتتحلى النفس بالصلاح وتتخلى عن الفساد، وينتظم بذلك كل ما لها من أمور المعاش والمعاد.

[أقسام الحكمة النظرية]

ثم الحكمة النظرية على أقسام ثلاثة؛ لأنها باحثة عن أحوال أمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا، وتلك الأمور على أقسام: فمنها أمور تفتقر في وجودها الخارجي والذهني إلى المادة كالإنسان والحيوان مثلاً؛ فإن الإنسان لا يوجد ولا يتصور إلا في مادة خاصة ذات مزاج خاص ؛إذ لا يوجد ولا يتصور إنسان من خشب أو حديد مثلاً.

بحصول العمل إلخ: قال الصدر الشيرازي في حواشي إلهيات "الشفاء": يلزم على ما ذكر استكمال العالي لأجل السافل، وأن يكون السافل غاية لكمال العالي، وأنت تعلم أن المقصود توقف استكمال القوة العملية على استكمال القوة النظرية، لا أن الأول غاية للثاني، وأيضا يجوز أن يكون السافل مقصودا بالذات، فيجعل الثاني وسيلة لتحصيل السافل كما أن العلم بالطبعيات بمباديها يتوقف على تحصيل الفلسفة الأولى مع كونها أدون منها. واعلم أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية، أما أولا فلأن المقصود من الحكمة العملية الأعمال، والعلم فيها وسيلة إليها، والوسيلة في كل شيء أخس من المقصود.
فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من تلك الأعمال، وتلك الأعمال خسيسة بالنسبة إلى المعارف الإلهية، وما قيل: إنه لا يدل على كون العملية نفسها أدون من النظرية، إنما يدل على أنها من حيث إنها وسيلة إلى العمل أدون منها، ليس بشيء؛ لأن العملية عبارة عن العلم من حيث إنها وسيلة إلى العمل لا عن العلم مطلقا. وأما ثانيا فلأن النظرية تبقى بعد خراب البدن أيضا بخلاف العملية، ولا ريب أن الباقي أشرف من الزائل.

ومنها: أمور تفتقر في وجودها الخارجي إلى المادة، ولا تفتقر إليها في وجودها الذهني، كالكرة والمثلث والمربع؛ فإنها لا تتوقف على مادة خاصة، بل تتصور في أية مادة كانت كالخشب والحديد وغيرهما.

ومنها: أمور لا تفتقر في الوجودين إلى مادة أصلا كالإله الحق جل مجده **والمفارقات القدسية والوجود والإمكان وغيرهما** من المعقولات العامة والمفهومات الشاملة، فإن كانت الحكمة النظرية علما بأحوال أمور تفتقر في الوجودين إلى المادة كالعلم بأن الهواء يتكون ويفسد، وأن الفلك متحرك على الاستدارة، فهي الحكمة الطبعية. وإن كانت علما بأحوال أمور تفتقر إلى المادة في الوجود الخارجي دون الذهني كالعلم بأن كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، فهي **الحكمة الرياضية**.

وإن كانت علما بأحوال أمور لا تفتقر إلى المادة في الوجودين كالعلم بأن الواجب

والمفارقات القدسية: فإنها غير محتاجة في الوجودين إلى المادة التي هي مصدر التغير ومنبع الحدوث، بل غير مقترنة بها أصلا؛ لبرائتها عن القوة والعدم؛ إذ ما يمكن لها من الكمالات حاصلة لها بالفعل، وإلا فإما أن يكون جميع الكمالات الممكنة لها حاصلة لها بالقوة أو بعضها بالقوة، وبعضها بالفعل، وعلى التقديرين يتحقق هناك إمكان استعدادي، فلا بد من مادة قابلة لذلك الاستعداد، وهي مختصة بالأجسام، فلا تكون مجردة، هذا خلف.

والوجود والإمكان وغيرهما: من الأمور العامة وإن كان لا يمتنع اقترانها بالمادة، لكنها غير محتاجة إليها؛ إذ لو كانت محتاجة إليها لما كانت موجودة إلا فيها مع أن الأمر ليس كذلك.

الحكمة الرياضية: إنما سمي بالحكمة الرياضية؛ لأن النفس ترتاض من حيث الانتقال عن المحسوسات إلى ما له تجرد ما، ويقال لها: الحكمة الوسطى أيضا؛ لكونها برزخا بين الماديات والمجردات؛ إذ ليس لموضوعها تجرد بحت كموضوع العلم الأعلى، ولا اختلاط محض كموضوع العلم الأسفل، ويقال لها: التعليمي أيضا؛ لأنه كان من دأب قدماء الفلاسفة أنهم يعلمون صبيانهم بادئ بدء هذا العلم؛ إذ للخيال مدخل عظيم في هذا العلم، والخيال غالب على الصبيان، وأيضا لتمرن أذهانهم على تعليم الحق وفهم الصدق.

سبحانه عالم قادر، والعلم بأن الوجود من المفهومات العقلية، فهي الحكمة الإلهية، والمنطق قسم **منها**.

[أقسام الحكمة العملية]

والحكمة العملية أيضا على أقسام؛ لأنها باحثة عن أحوال أمور وجودها بقدرتنا واختيارنا، وتلك الأمور أيضا على أقسام: فمنها أمور تتعلق بمصالح شخص واحد؛ ليعلمها ويعملها لإصلاح معاشه ومعاده، ويتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل.
ومنها أمور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المنزل كمثل ما يجب ما بين الوالد والمولود والمالك والمملوك.
ومنها: أمور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المدينة والملك كمثل ما يجب ما بين الرئيس والمرؤوس والملك والرعية، فإن كانت الحكمة العملية علما بالقسم الأول، سميت تهذيب الأخلاق كالعلم بالحسنات لتكتسب والعلم بالسيآت لتجتنب. وإن كانت علما بالقسم الثاني سميت بتدبير المنزل. وإن كانت علما بالقسم الثالث سميت بالسياسة المدنية وقد ضرب الناس **صفحا عن مزاولتها**، وأعرضوا إلا قليلا عن **محاولتها**؛ فإن الملة **الحنيفية** البيضاء...........................

منها: أي من الحكمة الإلهية؛ لاندراج موضوعه في موضوعه إلا أنه لكونه غير مقصود بالذات، وكونه وسيلة إلى سائر العلوم، وكون البحث فيه من جهة الإيصال، أفرز عن العلم الإلهي. **صفحا**: صفح: پهلو وضربت عنه صفحا أي أعرضت عنه وتركته. **عن مزاولتها**: زاوله مزاولة: حاوله وطالبه. (القاموس)
محاولتها: محاولة: خواستن چیزی وکاری. **الحنيفية**: راست وحق غير مائل بكجى.

والشريعة **المصطفوية** الغراء، قد قضت الوطر عنها على وجه هو أتم تفصيلا، والوحي الإلهي الرباني قد أغنى عن إعمال الفكر الإنساني فيها بما هو أكثر نفعا، وأكبر تفضيلا، وكذا عن الحكمة الرياضية بأقسامها الأربعة التي هي بالحساب والهندسة والهيئة والموسيقي مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة أصولها وقواعدها، وكون أكثر مسائلها يقينية وأكثر دلائلها قطعية لا تخمينية، وذلك **لابتنائها غالبا** ..

المصطفوية: نسبة إلى المصطفى ﷺ، وقياس النسبة يقتضي أن يكون المصطفية، ولذا قال الجاربردي في "شرح الشافية": قول العامة: "مصطفوي" غلط، والصواب مصطفيّ يعني بحسب القياس، ولكنها جاءت على خلاف القياس، وقد جاءت ألفاظ كثيرة على غير ما هو قياس النسب، كما قال الشيخ الرضي، وعد ألفاظا كثيرة في "شرح الشافية" وغيره في غيرها، وقد ورد هذا اللفظ الخاص في كلام الأجلة من العلماء العربية واشتهر على ألسنتهم، فيكون شاذا في القياس مطردا في الاستعمال، قال العلامة السيوطي في خطبة كتابه "الجامع الصغير": هذا كتاب أودعت فيه من الكلم النبوية ألوفا، ومن الحكم المصطفوية صنوفا.

وقال العلامة العزيزي في شرحه: المصطفوية منسوبة إلى المصطفى ﷺ. وورد في شرحي "هداية الحكمة" للصدر الشيرازي والقاضي الميبذي: لأن الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها. وقال المحشي مولانا أمجد القنوجي: القياس: المصطفية، وأفاد المحشي مولانا أعلم السنديلي: لعل الشارح سلك ههنا مسلك المشهور أن الغلط العام فصيح. وإذا كان مطردا في الاستعمال فلا مشاحة في إيراده وإن كان مخالفا للقياس، وقد أورده الأستاذ العلامة - قدس سره - إظهارا لعذر القوم باللفظ المشهور الوارد عنهم.

لابتنائها غالبا: لما كان المشهور في وجه الإعراض عن الرياضي أنها مبتنية على الأمور الموهومة كالدوائر المبحوثة عنها في الهيأة، أورد عليه أنه إن أريد بالأمور الموهومة ما لا يكون موجودة إلا باختراع من الوهم، فلا نسلم ابتناء مسائل الرياضي على الأمور الموهومة لهذا المعنى؛ لأن الدوائر والخطوط والنقاط التي تتعين بحركة الكرة على نفسها كالمناطق والمحاور والأقطاب وإن لم تكن موجودة في الخارج إلا أنها متخيلة تخييلا صحيحا، وإن أريد بالأمور الموهومة ما لا يكون موجودة في الخارج وإن كانت موجودة في نفس الأمر فكونه علة للإعراض ممنوع، وقرر المصنف العلامة - قدس سره - بحيث لا يرد عليه هذا الاعتراض.

وحاصله: أن الرياضي يحتاج إلى إعانة الوهم وإمداد الخيال، وليس لإعمال الروية فيه كثير مدخل، وهذا القدر يكتفي وجها للعدول والإعراض.

على التخييل، فلما لم يكن لإعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبعية والإلهية، **أعرضوا عنها إلا قليل**، وآثروهما بالتحصيل، فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبعية متوكلين على الله **ونعم الوكيل**.

أعرضوا عنها إلا قليل: قد نوقش في رفع قوله: "قليل" بأنه مستثنى في الكلام الموجب، ويجب فيه النصب، والصواب أن الكلام الموجب إذا كان إيجابه لفظا لا معنى، فإن روعي حانب معناها يختار جعل المستثنى بدلا عن المستثنى منه إذا كان المستثنى متصلا بعد " إلا " ومؤخرا عن المستثنى منه؛ فإنه في حكم كلام غير موجب. قال الشيخ الرضي في "شرح الكافية".

اعلم أن لاختيار البدل في المستثنى شروطا: أحدها: أن يكون بعد "إلا" ومتصلا ومؤخرا عن المستثى منه المشتمل على استفهام أو نهي أو نفي صريح أو مؤول. وقال ابن الناظم: المنصوب بـــ"إلا" على أربعة أقسام: منه ما يختار اتباعه، ويجوز نصبه على الاستثناء بأن كان الاستثناء متصلا وتأخر المستثنى عن المسثنى منه وتقدم على " إلا " نفي لفظا أو معنى، مثال تقديم النفي معنى قول الشاعر:

وما الصريمة منهم منزل خلق عاف تغير إلا النّؤى والوتد

فإن " تغير " بمعنى لم يبق. وإذ كان معنى قوله: "أعرضوا" لم يأتوا، راعى الأستاذ العلامة – قدس سره – أولا جانب لفظه الإيجاب فقال: أعرضوا إلا قليلا عن محاولتها، بنصب "قليلا". وثانيا: جانب معناه النفي فقال: إلا قليل بالرفع، وكلاهما صحيحان. **ونعم الوكيل**: هو كقوله تعالى: ﴿حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ أي نعم الموكول إليه هو، كذا قال البيضاوي.

اعلم أن في هذه الرسالة مقدمة وثلاثة فنون:

- مقدمة في تعريف الحكمة الطبعية وبيان موضوعها.
- الفن الأول في البحث عن العوارض.
- الفن الثاني في الفلكيات.
- الفن الثالث في العنصريات.

مقدمة

وفيها فصول

- الفصل في تعريف الجسم الطبعي.
- الفصل وإذ قد بطل تألف الجسم من الأجزاء التي لا تتجزى ثبت أنه متصل في ذاته.
- الفصل في أن الصورة الجسمية محتاجة في تشخصها إلى الهيولى.
- الفصل في أن الهيولى لا يمكن أن يوجد بدون الصورة الجسمية.
- الفصل في إثبات الصورة النوعية.
- الفصل في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة.

اعلم أن في هذه الرسالة مقدمة وثلاثة فنون.

مقدمة

قد عرفت تعريف الحكمة الطبعية، وهي أنها علم بأحوال أمور تفتقر في الوجودين إلى المادة. وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث إنه صالح للحركة والسكون، أو من حيث اشتماله على قوة التغير، أو من حيث إنه ذو مادة، أو من حيث إنه ذو طبيعة، وإنما قيدنا الجسم بالطبيعي؛ لأن الجسم يطلق بالاشتراك على معنيين:

الأول: هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة، ويسمى بالجسم الطبعي؛ لاشتماله على الطبيعة، وستعرفها إن شاء الله تعالى.

والثاني: الكمية السارية في الجسم الطبيعي، الممتدة في الجهات الثلاث أعني الطول والعرض والعمق، ويسمى بالجسم التعليمي؛ لكونه موضوعا للحكمة التعليمية أعني الحكمة الرياضية.

والذي يدل على تغاير المعنيين **أنك إذا أخذت** شمعة بعينها.................

أنك إذا أخذت إلخ: يعني أنك لو أخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل كالمكعب مثلا، عرضت لتلك الشمعة نهايات وأبعاد مخصوصة بين تلك النهايات، ثم إذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل آخر، بطلت هذه النهايات والأبعاد كلها إما بالشخص أو بالنوع، والجسمية والطبعية للشمعة باق بالشخص، فعلم أن هذه الأبعاد والنهايات والمقادير كلها عرضيات، ولو كان شيء منها مقوما للجسم الطبيعي، لم يبق الجسم واحدا بشخصه عند زوال المقدار بشخصه، فكيف بزواله بنوعه؟

إذا أخذت إلخ: فإن قلت: ما ذكرتم إنما يتم لو ثبت أن الأجسام التي تختلف أشكالها متصلة في أنفسها، لكن الثابت بالبرهان أن الجسم المفرد متصل في نفسه، فيجوز أن لا يكون شيء من هذه الأجسام المحسوسة إلا مركبا، ويكون اختلاف أشكاله لانتقال الأجزاء من سمة إلى سمة، وأما الجسم المفرد فلا تختلف أشكاله. قلت: يمكن إثبات اختلاف الأشكال في الجسم المفرد بمثل ما قيل في إبطال الأجسام الديمقراطيسية؛ إذ الأجزاء الوهمية -

وشكلتها بأشكال مختلفة بأن جعلتها تارة كرة وتارة مكعبا، وتارة أسطوانة مثلا، فالجسم الطبعي باق بعينه، وقد تغيرت كميته السارية في جهاته تغيرات شتى، أو أخذت ماء بعينه فجعلته تارة في كوز، وتارة في قصعة، وتارة في إناء آخر، فالماء
بالضم كوزه بالفتحة: پياله بزرگ
وهو الجسم الطبعي باق بعينه، وقد تغيرت كميته السارية في جهاته على حسب تبدل ظروفه، وغير المتبدل غير المتبدل، فالجسم الطبعي غير الجسم التعليمي.
أي غير الذي يتبدل

ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي بالحيثيات التي ذكرنا، وقد تحقق في فن البرهان أن الموضوع وأجزاءه التي يتألف هو منها وتحقيق حقيقته يكون مفروغا عنها في العلم، فتحقيق ماهية الجسم أنه هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزى،
مبتدأ
أو هو مركب من المادة والصورة، أو هو جوهر بسيط متصل في نفسه، أو هو مركب من جوهر وعرض هو المقدار، ليس من مسائل الحكمة الطبعية، وإنما هو من مسائل الحكمة الإلهية كما سنذكر إن شاء الله تعالى، ولكن قد جرت العادة بذكر هذه المسائل في فواتح الحكمة الطبعية؛ لتوقف أكثر مسائلها على تلك المسائل، فلا يستيقن أكثر مسائل هذا العلم حق الاستيقان ما لم يتحقق حقيقة الجسم الطبعي، فلا جرم قدَّمنا تحقيق حقيقته على البحث عن عوارضه الذاتية والأحوال المنسوبة إليه؛ ليكون المتعلم على بصيرة ويقين، وعقدنا لبيانه فصولا.

= موافقة في الحقيقة للأجسام التي تختلف أشكالها وأوضاعها، فيمكن اختلاف أشكال تلك الأجزاء أيضا. قال السيد المحقق في "حواشي المحاكمات" إن إمكان القسمة الوهمية يستلزم إمكان القسمة الانفكاكية، ولا شك أن إمكان الانفكاك يستلزم إمكان تبدل الأشكال، وكما أن إمكان الانفصال يدل على وجود الهيولى كذلك إمكان التبدل يدل على وجود الجسم التعليمي، وفيه نظر وله جواب.

فصل في تعريف الجسم الطبيعي وبيان المذاهب فيه

قد عرف الجسم الطبيعي بأنه هو الجوهر الطويل العريض العميق بمعنى أنه جوهر يمكن أن يفرض فيه بعد كيف شئت، وهو الطول، ثم بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض، ثم بعد آخر مقاطع للبعدين على قوائم وهو العمق، فالجوهر جنس وما بعده كالفصل.

والمراد بالإمكان: هو الإمكان الذاتي بحسب نفس الجسمية، وبالفرض: التجويز العقلي المطابق للواقع لا التقدير حتى ينتقض التعريف بالمجردات؛ فإن فرض الأبعاد فيه من قبيل فرض المستحيلات، وقيد التقاطع على القوائم ليس احترازا، بل إيفاء لتمام الحد.

ثم الجسم إما مركب من أجسام مختلفة الطبائع كالحيوان، أو متفقة الطبائع **كالجسم المركب** من جزئين من الأرض متماسين. وإما مفرد ليس مركبا من الأجسام. والجسم المفرد قابل للتجزي والانقسام إلى أجزاء مقدارية البتة بنحو من أنحاء القسمة التي تعرفها عن قريب، فإما أن تكون أجزاؤه الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل، أو تكون موجودة بالقوة. على التقديرين فإما أن تكون تلك الأجزاء متناهية أو غير متناهية، **فهذه أربعة مذاهب** ....

كالجسم المركب: هذا التمثيل أولى من التمثيل بالسرير كما هو المشهور؛ لأن السرير ليس مركبا من أجسام متشابهة الطبائع. **فهذه أربعة مذاهب**: قال المحاكم: في حصر المذاهب في الأربعة كلام؛ لأن مذهب ديمقراطيس المشهور، ومذهب بعض المعتزلة من تركب الجسم من السطوح الجوهرية المركبة من الخطوط الجوهرية المركبة من الأجزاء الفردة، لا يندرجان في شيء من المذاهب الأربعة المذكورة، قال: وجه التقسيم على هذا: أن الجسم =

الأول: أن جميع الأجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل، وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء موجودة، لا تتجزى، غير قابلة لنحو من أنحاء القسمة؛ لأنها لو كانت قابلة لنحو من أنحاء القسمة كانت أجساما، فلا يكون المؤلف منها جسما مفردا، وقد كان الكلام في الجسم المفرد وهذا خلف، وهذا مذهب جمهور المتكلمين.

الثاني: أن جميع الأجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة، وعلى هذا يكون الجسم متصلا، ليس فيه جزء بالفعل، لكنه قابل للقسمة والتحليل ....

= إما فيه أجزاء بالفعل أو أجزاء بالقوة، وعلى الثاني: إما متناهية أو لا متناهية، فالأول: مذهب الشهرستاني، والثاني: مذهب الحكماء، وعلى الأول: تلك الأجزاء إما مستحيلة الانقسام أو ممكنة الانقسام، وعلى الأول: فهي إما متناهية أو غير متناهية، فالأول مذهب المتكلمين، والثاني: مذهب النظام، وعلى الثاني: تلك الأجزاء إما أجسام وهو مذهب ديمقراطيس، أو لا و هو مذهب بعض المعتزلة، هذا كلامه.

وفي هذا التقسيم حزازة؛ لأنه صريح في أن النظام قائل بكون أجزاء الجسم مستحيلة الانقسام غير متناهية وليس الأمر كذلك؛ لأن مذهب النظام هو أن أجزاء الجسم لا متناهية بالفعل. وأما إنها مستحيلة الانقسام، فلازمة عليه، وهو ليس قائلا به؛ ولذا أوردوا لإلزامه الجزء الذي لا يتجزى ببيانات طويلة، ولو كان مذهبه ذلك لما احتاجوا إليه. ثم قال: إن مذهب بعض المعتزلة آئل إلى مذهب المتكلمين، غاية الأمر أن المتكلمين قائلون بتركب الجسم من الجواهر الفردة تركيباً أولياً، وبعض المعتزلة قائلون بتركبه منها تركيبا ثانوياً وثالثيا؛ إذ لا يقول أحد بتركب الجسم من السطوح والخطوط، وهي مقادير وأعراض.

وأما المذهب الخامس، فليس في الجسم المفرد الذي كلامنا فيه، هذا كلامه. واعترض على قوله: "إذ لا يقول أحد" بأنه من الجائز عند العقل أن يكون الخط والسطح جوهرا كالجوهر الفرد، والبرهان قضى بالبطلان، فلا يقتضي أن لا يكون مذهبا لأحد، فلا استبعاد بأن الخطوط والسطوح أعراض، ولا يذهب أن المعترض غفل عن مقصوده؛ إذ مقصوده أن أحدا لا يقول بتركب الجسم من السطوح العرضية والخطوط العرضية، حتى يكون ذلك مذهبا وراء مذهب المتكلمين، بل إنما قال بعض المعتزلة بتركب الجسم من السطوح والخطوط الجوهرية المركبة من الجواهر الفردة، وليس غرضه نفي كون تركب الجسم من السطوح والخطوط مستندا بكونها أعراضا.

إلى أجزاء لا تتجزى ولا تقبل الانقسام، وهذا مذهب عبد الكريم الشهرستاني، صاحب كتاب "الملل والنحل".

الثالث: أن جميع الأجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالفعل، وعلى هذا يكون كل جسم مشتملا بالفعل على أجزاء لا تتناهى بالفعل، وهذا مذهب النظام من المعتزلة وبعض الأقدمين من اليونانيين.

الرابع: أن جميع الأجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالقوة، فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء، ومفصل كما هو عند الحس، لكنه قابل للقسمة إلى النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف مثلاً، وهكذا إلى غير النهاية، فلا تنتهي قسمته إلى حد لا يمكن بعده، وهذا مذهب الحكماء المشائين والإشراقيين والمحققين من المتكلمين وهو الحق.

والمذاهب الثلاثة الأولى باطلة، أما المذهب الأول: فلأن الجسم لو كان مؤلفا من أجزاء لا تتجزى، فإما أن تتلاقى تلك الأجزاء أو لا تتلاقى، وعلى الثاني **فلا يتصور** تألف الجسم منها، وعلى الأول، فإما أن تتلاقى تلك الأجزاء بالأسر أي تتداخل، حتى يكون مكان جميع الأجزاء وحيزها حيز جزء واحد منها، ....

فلا يتصور إلخ: قد يمنعه أصحاب الجزء القائلون بالخلاء؛ فإنهم يثبتون فيما بين الأجزاء خلاء، ويدفع بأن الخلاء المتخلل إن لم يكن له وضع متميز من الأجزاء المتخللة كالعدم، فيؤول إلى ملاقات الأجزاء، والمفروض خلافه، وإن كان له وضع متميز من الأجزاء بحيث يمنعها عن التلاقي، ويفيد ازدياد الحجم، فيكون له أسوة بالأجزاء، فيجري الكلام فيه بأنه إما أن يتلاقى الأجزاء أو لا.

فلا يحصل منها حجم، فلا يتألف منها جسم، أو تتلاقى تلك الأجزاء لا بالأسر، بل إما أن تتماس تلك الأجزاء، أو يتداخل بعض جزء واحد ولا يتداخل بعضه، فيكون للجزء الواحد جزءان: مداخل وغير مداخل، أو طرفان بأحدهما يماس جزء وبالآخر
على تقدير التداخل على تقدير التماس
يماس جزء آخر، أو يكون فارغا لا يماس، فيكون الجزء الذي فرض لا يتجزى قابلا للقسمة ولو وهما، فلا يكون جزء لا يتجزى أصلا، هذا خلف.

وبعبارة أخرى: لو فرضنا جزء بين جزئين، فإما أن يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس أولا، فعلى الأول: يكون للوسط طرفان بأحدهما يماس أحد الجزئين وبالآخر يماس الآخر، فلا محالة يكون بين جهتيه امتداد قابل للقسمة ولو وهما، وكذا يكون للجزئين الطرفين جهتان بإحداهما يماس كل من ذينك الجزئين الوسط، وبالأخرى يكون فارغا من لقائه، فيكونان منقسمين.

وعلى الثاني: فإما أن يكون الوسط متداخلا في أحد الطرفين أو في كليهما، فلا يحصل منها حجم، فلا يتألف منها جسم، أو لا يكون بين تلك الأجزاء ترتيب، فلا يتصور منها تركيب.

وبعبارة أخرى: لو فرضنا جزء على ملتقى جزئين، فإما أن يكون على أحدهما فقط فلا يكون على ملتقاهما، هذا خلف، أو على كليهما كلا أو بعضا، فيلزم انقسام الجزء ولو وهما، هذا خلف، فقد تحقق أن قسمة الجسم لا تنتهي إلى جزء لا يمكن انقسامه بوجه من وجوه القسمة،.........

فلا يحصل: لم يبن الكلام على بطلان التداخل في نفسه، بل أبطل بأنه يفضي إلى عدم حصول الحجم، وهذا خلاف المفروض، فلا يحصل جسم في عالم الواقع؛ وهو أشد استحالة، فإن التألف أفضى إلى عدم التألف. (الشمس البازغة)

وأنه يستحيل أن ينقسم الجسم إلى ما لا ينقسم أصلا، فتبين بهذا **بطلان المذهب الثاني** أيضا.

وأما المذهب الثالث: فبطلانه أيضاً تبين بهذا الدليل؛ إذ لو كان الجسم مشتملا على أجزاء موجودة غير متناهية بالفعل، فالجزء الواحد من تلك الأجزاء إما أن لا يمكن انقسامه أصلا فيكون جزء لا يتجزى، وقد ظهر بطلانه، أو يمكن انقسامه، فإما أن يكون الأجزاء التي يمكن انقسام ذلك الجزء إليها موجودة بالفعل، فلا يكون ذلك الجزء المفروض جزء واحدا، وقد كان الكلام فيه هذا خلف. أو لا يكون أجزاؤه التي يمكن انقسام ذلك الجزء الواحد إليها موجودة بالفعل، بل بالقوة، فلا يكون جميع أجزاء الجسم موجودة بالفعل؛ لأن تلك الأجزاء الموجودة بالقوة تكون أجزاء للجسم أيضا؛ لأنها أجزاء لجزئه وجزء الجزء، فيبطل القول بأن جميع أجزاء الجسم موجودة غير متناهية بالفعل وهو المطلوب.

فقد تحقق أن الحق هو المذهب الرابع، وهو أن الجسم المفرد متصل واحد في نفسه، كما هو عند الحس، ليس فيه جزء مقداري بالفعل أصلاً، وإنه قابل للانقسام إلى أجزاء **قابلة للانقسام لا إلى نهاية**، ....

بطلان المذهب الثاني: لأن صاحب هذا المذهب قائل بتناهي الأجزاء التحليلية للجسم، وهو يؤول إلى تركيب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزى، وقد تبين بطلانه آنفا. **قابلة للانقسام:** لا كما ظن محمد بن زكريا الرازي، ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني أنه وإن كان متصلا في نفسه لكنه غير قابل لانقسامات غير متناهية. (الشمس البازغة) **لا إلى نهاية:** أي لا يقف القسمة على حد لا يمكن القسمة بعده.

وأن أجزاءه **أجزاء بالقوة** تحليلية لا يقف تحليله إليها على حد لا يمكن بعده، كيف ولو وقف تحليله وانتهى قسمته إلى جزء لا يمكن انقسامه، كان ذلك الجزء جزء لا يتجزى، وقد تبين استحالته، ولسنا نعني أن كل جسم يمكن تحليله وقسمته لا إلى نهاية قسمة خارجية؛ فإن ذلك غير لازم أصلا، بل من الأجسام ما يستحيل قسمته في الخارج عندهم كالفلك، بل إنما نعني أن كل جسم يمكن قسمته ولو وهما ولو فرضا لا إلى نهاية.

ولا يلزم من ذلك وجود الأجزاء الغير المتناهية بالفعل، بل كل ما دخل بالقسمة بالفعل في الوجود متناه، لكن لا يقف إمكان القسمة على ذلك الحد، بل يمكن بعده أيضا، وهذا كمراتب العدد؛ فإنها غير متناهية لكن بمعنى أنها لا ينتهي إلى حد لا يمكن بعده، لا بمعنى أنها غير متناهية بالفعل.

وتفصيل ذلك أن القسمة على أنحاء؛ فإن القسمة إما أن تؤدي إلى الافتراق في الخارج أولا، وعلى الأول: فإما أن يكون الافتراق بآلة نافذة أو لا، والأول **هو القطع** .....

أجزاء بالقوة: فلا يرد ما قيل: إن الأجسام لو كانت قابلة لانقسامات غير متناهية، لذهبت تجزية الخردلة والجبل في الحجم لا إلى نهاية، فيلزم تساويهما؛ لأنا لا نقول بوجود الأجزاء الغير المتناهية فيهما بالفعل، ولا بإمكان خروج الانقسامات إليها من القوة إلى الفعل، حتى يلزم عدم تناهي كل منها في الحجم، فيلزم عدم تفاوتهما بالعظم والصغر، بل نقول: إن انقسامهما لا يقف إلى حد، ولا يلزم من ذلك تساويهما في الحجم؛ إذ أقسام الخردلة من الأنصاف، وأنصاف الأنصاف تكون أصغر في كل مرتبة مما يحاذيها في المرتبة من أقسام الجبل، فيكون الجبل أعظم بكثير من الخردلة؛ فإنه وإن لم يكن أكثر أجزاء منها لكن أجزاؤه أعظم أحجاما من أجزائها. (الشمس البازغة)

هو القطع: فالأول: يقتضي اللين. والثاني: الصلابة، وشدة الصلابة وغاية الصغر تمنعان كلاً منهما، وقد تكون غاية اللين مانعة عن الكسر. (نصر الله)

والثاني هو الكسر. وعلى الثاني: فإما أن يمتاز بعض الأجزاء عن بعض في الوجود الذهني ويتعين الأجزاء بحسب الذهن أو لا. والثاني هي القسمة الفرضية كالحكم بأن للجسم نصفا ولنصفه نصفا، والأول هي القسمة الوهمية.

وهي على ضربين، الأول: ما يكون منشأ الامتياز بين الأجزاء موجودا في الخارج بأن يكون الجسم في الخارج محلاً لعرضين مختلفين، إما قارين موجودين في الخارج **كالبلقة**، أو غير قارين أي إضافيين كمماستين أو محاذاتين أو موازاتين، والثاني: ما لا يكون كذلك، فمن الأجسام ما يقبل القطع ونفوذ الآلة، ومنها: ما ينكسر ويقبل الكسر، ومنها: ما لا يقبل القطع والكسر؛ لصلابته وصغره، ويقبل القسمة الوهمية؛ إذ يناله الحس، ويحكم الوهم بانقسامه إلى هذا الجزء وذاك الجزء.

ومنها: ما يبلغ من الصغر حدا **يكل دونه الحس ولا يكاد الوهم** يميز بين أجزائه، فيحكم العقل بأن له نصفا ولنصفه نصفا وهكذا لا إلى نهاية، فهذا ما نرومه (نقصده) من لا تناهي الجسم في القسمة.

تنبيه: اعلم أن مسألة بطلان الجزء الذي لا يتجزى يمكن أن يعبر عنها بعنوانات: ...

كالبلقة: بالضم سياہى وسفيدى ستور، ابلق نعت. (الصراح) **يكل**: كلال وكلالة مانده شدن من ضرب. (الصراح)

دونه الحس: فيقف الوهم في القسمة؛ لأن الأشياء الصغيرة تفوت عن الحس، فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها.

لا يكاد الوهم: لكمال صغر الأجزاء وعدم إدراكها أو لأنها أمور غير متناهية، والوهم لا يقدمها على إدراك الأمور الغير المتناهية؛ لما تقرر أن القوى الجمسانية لا تقوى على أعمال غير متناهية، وحينئذ لا يقدر الوهم على قسمتها بالضرورة. وأما إن العقل يحكم بأن له نصفا ولنصفه نصفا ولا يقف في القسمة؛ فلأنه يتعلق بالكليات المشتملة على الأمور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية، فيكون مدركا لها، فلا وقوف له في القسمة. (محاكمات)

كأن يقال: الجسم غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزى، وأن يقال: الجسم متصل في نفسه، وأن يقال: الجسم يقبل الانقسام لا إلى نهاية، أو أنه لا يتناهى في الانقسام، فإن عنونت هذه المسالة بالعنوانين الأولين،لم يكن من مسائل العلم الطبعي؛ لأنها على هذا التقدير بحث عن تحقيق حقيقة الجسم، والعلم لا يبحث عن تحقيق حقيقة موضوعه، بل عن عوارضه الذاتية بل يكون من مسائل الحكمة الإلهية الكافلة؛ لتحقيق الحقائق.

وأما إذا عنونت بالعنوان الثالث: كانت من مسائل العلم الطبعي؛ لأن قبول الانقسام لا إلى نهاية من عوارض الجسم الطبعي من حيث اشتماله على قوة التغيير، والبحث عما يعرضه من هذه الحيثية بحث طبعي، فهذا هو الحق المتبع، وللقوم في هذا المقام أقوال قد فرغنا عن إبطالها في حواشينا على "تلخيص الشفاء" ورسالتنا المعقودة في تحقيق حقيقة الأجسام.

تذييل: ولما ثبت أن الجسم الطبعي متصل ليس مركبا من أجزاء لا تتجزى، ثبت أن الجسم التعليمي وهو الكمية السارية فيه أيضا كذلك، وأن السطح الذي هو نهاية امتدادها في جهة، والخط الذي هو نهاية امتداد السطح في جهة أيضا كذلك، **وأن الحركة المنطبقة** على المسافة، والزمان المنطبق على الحركة أيضا كذلك ، وسنعود إلى تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

وأن الحركة المنطبقة: اعلم أن الحركة كما ستعلم على قسمين: توسطية وقطعية، فالمنطبقة على المسافة هي الحركة القطعية الممتدة المتصلة المبتدأة من مبدأ المسافة المستمرة إلى منتهاها، فأي جزء يفرض فيها يكون بإزائه جزء من المسافة؛ لانطباقها عليها وانقسامها بانقسامها، فإن كان فيها جزء بالفعل يلزم أن يكون بإزائها جزء =

فصل

وإذ قد بطل تألف الجسم من الأجزاء التي لا تتجزى، ثبت أنه متصل في ذاته وأن الاتصال ليس عارضا له خارجا عن ماهيته؛ لأن الاتصال لو كان عارضا له في مرتبة متأخرة عن حد ذاته، فهو في حد ذاته إما أن يكون من المجردات المقدسة عن الامتداد والاتصال، فلا يكون جسما، أو يكون في حد ذاته مركبا من الأجزاء التي لا تتجزى وقد تحقق بطلانه، فهو إذن جوهر متصل في حد نفسه.

والحكماء بعد اتفاقهم هذا القدر اختلفوا في ماهيته، **فقال الإشراقية:** إنه جوهر بسيط في الخارج هو بنفسه متصل وليس له في الخارج جزءان أصلا. وذهب بعضهم إلى أنه مركب في الخارج من جوهر وعرض هو المقدار.

وذهب المشائية إلى أنه مركب من جوهرين يسمى أحدهما بالهيولى والآخر بالصورة الجسمية، ونحن نريد تقرير مذهبهم، وبيانه على حسب مطلبهم في هذا المختصر. وأما تحقيق ما هو الحق، فقد أحلناه على كتب أخر.

= بالفعل في المسافة، وقد ثبت بالبرهان أن المسافة متصلة وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل، فثبت أن الحركة أيضا كذلك، ولما كان الزمان منطبقا على الحركة وقد ثبت أنها متصلة غير مركبة من أجزاء موجودة بالفعل، ثبت أن الزمان أيضا كذالك.

فقال الإشراقية: كأفلاطون والشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي، اعلم أن السعادة العظمى منوطة بمعرفة الواجب تعالى بذاته وصفاته وآثاره، والطريق إليه إما الرياضة والكشف أو النظر والاستدلال، فالسالكون للأول مع التزام الشريعة البيضاء هم المتصوفة، وبدونه الحكماء الإشراقية؛ لأن التصفية علة إشراق أنوار المعرفة على قلوبهم، والسالكون للثاني مع التزام الشريعة الغراء هم المتكلمون، وبدونه الحكماء المشائية؛ لأن طريقهم في الوصول هو الفكر وهو الحركة، فكأنهم يمشون في طريقه.

وذهب المشائية: كأرسطو والشيخين أبي نصر وأبي على.

فنقول: إن الجسم المركب من جزئين يحل أحدهما في الآخر أي يقوم به ناعتا له، والجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته **ليس متصلا** في نفسه **ولا منفصلا في حد ذاته**، ولا واحدا بالوحدة الاتصالية ولا كثيرا بالكثرة الانفصالية، والجزء الذي هو الحال جوهر قائم بالجزء الأول متصل في حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالية، ويسمى الجزء الأول بالهيولى والجزء الثاني بالصورة الجسمية.

وبيان ذلك: أن الجسم المفرد كالماء والهواء لا شك أنه متصل واحد في نفسه، كما هو عند الحس كما تحقق بالبرهان.

ثم إنه يمكن انقسامه في الخارج إلى أجزاء، فإذا طرء عليه الانفصال صار ذلك المتصل الواحد متصلين اثنين، فيبطل ذلك الاتصال الواحد، ويحدث اتصالان آخران فإما أن يكون ذانك المتصلان الآخران حادثين من كتم العدم، ....

ليس متصلا إلخ: فيه أنه يلزم ارتفاع النقيضين، والجواب: أنه لا يخلو في الواقع عن أحدهما لكنه إذا اعتبرت في مرتبة ذاته لم يكن اتصافه بشيء منها؛ فإن الماهيات في مرتبة ذاتها لا تتصف بشيء من النقائض، وكان هذا هو المعني عن قولهم بجواز ارتفاع النقيضين بحسب مرتبة الذات. **ولا منفصلا في حد ذاته:** بل هو في ذلك تابع للجوهر الحال المتصل في حد ذاته، فيكون متصلا واحدا بوحدته ومنفصلا متعددا بتعدده.

ثم إنه يمكن إلخ: هذا الدليل يسمى مسلك الوصل والفصل، وله تقريرات: الأول: أن الجسم متصل وكل متصل قابل للانفصال، وكل ما يقبل الانفصال يزول عنه الاتصال الذاتي، وكل ما زال عنه الاتصال لم يزل بالمرة، فإذن الباقي الهيولى. والثاني: أن الجسم متصل وكل متصل قابل للانفصال، فالقابل للانفصال في الحقيقة إما أن يكون هو المقدار أي الجسم التعليمي أو الصورة المستلزمة للمقدار أو معنى أخر، لا سبيل إلى الأول والثاني، وإلا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة؛ فإن القابل يجب وجوده مع المقبول، فتعين أن يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهيولى. والثالث: ما ذكره المصنف العلامة- قدس سره - والكل متقارب المأخذ.

فيكون التفريق إعداما للجسم بالمرة وإيجادا لجسمين من كتم العدم، وهذا باطل بالضرورة الفطرية؛ لأنا نعلم بداهة أنا إذا فرقنا ماء واحدا كان في إناء واحد في إنائين، حكمنا قطعا بأن ذلك الواحد صار مائين، وجزمنا بأنه لم ينعدم ذلك الماء الواحد بالمرة، و لم يحدث ذانك الجسمان من كتم العدم.

وإما أن يكون ذانك المتصلان الآخران موجودين بالقوة في ذلك المتصل الواحد، فقوة الانفصال موجودة فيه قبل تحقق الانفصال، فتلك القوة إما أن تكون موجودة فيما هو متصل بذاته، وذلك باطل؛ لأن ذلك المتصل الواحد ينعدم بطريان الانفصال فكيف يكون قابلا للانفصال وحاملا لقوته؛ لأن القابل يجب وجوده **مع المقبول**، وإلا لم يكن
مع ما يلزمه وهو الانفصال ههنا
قابلا له، فلا يكون القابل للانفصال هو الاتصال الذاتي للجسم **الطبعي**،..........

مع المقبول: قال الصدر الشيرازي: إذا لم يكن سلبا محضا؛ فإن السلب المحض لا يقتضي وجود الموصوف، والانفصال كذلك؛ فإنه وجودي إن كان عبارة عن حدوث هويتين، أو عدم ملكة إن كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه أن يكون متصلا، وإنما لم يقيد به الأستاذ العلامة- قدس سره-؛ لأنه أراد القوة الاستعدادية من لفظ القبول وبعد إرادتها منه لا يحتاج إلى هذا القيد؛ لأن المستعد يجب وجوده مع المستعد له مطلقا، فتأمل.

الطبعي: منسوب إلى الطبيعة، وقواعد النسبة ترشد إلى حذف الياء المثناة التحتانية عنها؛ فإنها فعيلة صحيحة العين وغير مضاعف، وتحذف ياؤها عند النسبة كمدينة ومدني، وهو المسموع من بعض الأساتذة، لكن المسموع من أكثرهم طبيعي بغير حذف الياء، فلعله كان مستثنى كما استثنى سليقي وسليمي، إلا أن التعويل عليه غير مرضي ما لم تثبت الاستثناء، ولا أجده في كتب القوم، ولكني عن قصور تصفحي لا أثق بعدمه، ولا يبعد أن يقال: إن السليقة هي الطبيعة، وتبقى ياؤها في النسبة على خلاف القياس، كما هو مصرح في "الشافية" وغيرها من كتب الفن، فحمل لفظ الطبيعة عليها؛ لمرادفتها كما حمل لفظ الكتاب على الصحيفة في التأنيث في قول العرب: أتت كتابي أي صحيفتي، لكنه قياس والقياس في اللغة ممنوع.

ولا الجسم التعليمي الساري فيه ؛ لأنهما متصلان بالذات يبطلان بطريان الانفصال؛ إذ هو إما عدم الاتصال عما هو من شأنه، أو هو حدوث هويتين، **فهو إما عدم**
فيكون عدم ملكة فيكون وجوديان على الأول
الاتصال أو ضده، والشيء لا يكون قابلا لضده ولا لعدمه، أو تكون تلك القوة
على الثاني
موجودة في أمر آخر في الجسم، لا يكون ذلك الأمر متصلا بذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصالية، وإلا لم يكن قابلا للانفصال، ولا منفصلا بذاته ولا كثيرا بالكثرة الانفصالية، وإلا لم يكن موجودا في الجسم حال الاتصال، بل يكون ذلك الأمر في حد نفسه عاريا عن الاتصال والانفصال والوحدة الاتصالية، والكثرة الانفصالية قابلا للاتصال والانفصال، فيكون حين حلول المتصل الواحد فيه متصلا باتصاله، وحين حلول متصلين فيه منفصلا بانفصال ذلك المتصل الواحد الذي صار متصلين بالانفصال.

ولا يمكن أن يكون ذلك الأمر عين الجسم؛ إذ قد تحقق أن الجسم متصل بذاته، وهذا الأمر ليس كذلك، ولا أن يكون عارضا للجسم؛ لأنه لو كان عارضا للجسم لبطل ببطلانه عند الانفصال، ولا أن يكون مباينا له مفارقا عنه، وإلا لم يكن قابلا لطريان الانفصال عليه، فتعين أن يكون جزء للجسم، فيكون له جزء آخر هو متصل بذاته، وإلا لم يكن الجسم متصلا بذاته، وقد تحقق بالبرهان أنه متصل بذاته، فقد تحقق أن الجسم مركب من جزئين أحدهما ليس بذاته متصلا ولا منفصلا والآخر متصل بذاته،

فهو إما عدم الاتصال: بناء على احتمال تقابل العدم والملكة وتقابل التضاد.

فذانك الجزءان إما أن يكونا متفارقين، لا علاقة لواحد منهما بالآخر، فكيف تتألف منهما **حقيقة حقيقية** واحدة؟ أعني بها حقيقة الجسم، وكيف يكون ذلك الجزء قابلا للاتصال والانفصال؟، أو يكون بينهما علاقة فتلك العلاقة إما علاقة الاتحاد بحسب الوجود، وهذا أيضا باطل؛ لأن ذينك الجزئين لوكانا متحدين لم يمكن بقاء أحدهما بدون الآخر، مع أنه قد ثبت أن ذلك الجزء يبقى مع بطلان الجزء المتصل بذاته، وإما علاقة الحلول، فيكون أحد ذينك الجزئين حالا والآخر محلا، فإما أن يكون الحال ذلك الجزء الذي ليس بذاته متصلا ولا منفصلا والمحل هو الجزء المتصل بذاته، وهذا أيضا باطل، لأنه لو كان كذلك لانعدم ذلك الجزء بانعدام الجزء المتصل بذاته ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل مع أنه قد ثبت أن ذلك الجزء باق عند انعدام المتصل بذاته بطريان الانفصال عليه.

أو يكون الحال هو الجزء للمتصل بذاته، والمحل هو ذلك الجزء الذي ليس بذاته متصلا ولا منفصلا، فيكون ذلك الجزء تارة محلا للمتصل الواحد، وذلك عند الاتصال، وتارة محلا لمتصلين، وذلك عند طريان الانفصال ويكون ذلك الجزء قائما بذاته في الحالين، **فيكون جوهرا** قائما بذاته، ويكون الجزء الآخر حالا فيه قائما به، ....

حقيقة حقيقية: أي حقيقة واقعية غير موقوفة على اعتبار معتبر وفرض فارض، وهو احتراز عن الحقيقة الاعتبارية؛ فإنها يمكن أن تتألف من جزئين متفارقين لا علاقة بينهما.

فيكون جوهرا: يعني أن الجزء الذي يبقى في حالتي الاتصال والانفصال، ويقبل الصورة الاتصالية والانفصالية الواردة عليه، ويكون تارة محلا لمتصل وتارة محلا لمتصلين، إن كان بنفسه جوهرا فهو المطلوب، وإن كان عرضا فلا بد له من أن ينتهي إلى جوهر يقوم، فثبت أن في الجسم جوهرا قابلا للاتصال والانفصال، وهو المطلوب.

فقد تحقق أن الجسم مركب من جزئين يحل أحدهما في الآخر، وأن الجزء الذي هو المحل **جوهر قائم** بذاته، **وسنحقق** إن شاء الله تعالى أنه محتاج إلى الجزء الآخر الحال، فيكون الجزء الآخر الحال أيضا جوهرا؛ لما تحقق عندهم أن الحال في المحل المحتاج إليه جوهر وذلك هو المدعى. والجزء الذي هو المحل **يسمى بالهيولى والمادة**، والجزء الذي هو الحال يسمى بالصورة الجسمية، فهما جزءان خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين. ولأنواع الجسم المطلق أجزاء أخر تسمى بالصور النوعية، سيجيء تحقيقها وإثباتها إن شاء الله تعالى.

تذنيب: وإذ قد تحقق أن الجوهر المتصل بذاته، أعني الصورة الجسمية حالة في الهيولى في الأجسام التي يطرأ عليها الانفصال في الخارج، وأن تلك الأجسام مركبة من الهيولى والصورة، وجب أن يكون جميع الأجسام سواء كانت ممكنة الانفصال في الخارج أو لا، كالأفلاك عندهم مركبة من الهيولى والصورة الجسمية؛ لأن الصورة ....

(العنصرية)

جوهر قائم: لبقائه في حالتي الاتصال والانفصال. **وسنحقق**: في الفصل المعقود لبيان كيفية التلازم بين الهيولى والصورة.

يسمى بالهيولى: وقد يقيد بالأولى فيقال: الهيولى الأولى؛ لأنها قد يطلق على الجسم الذي يتركب منه الجسم الآخر، كقطع الخشب التي تركب منها السرير، ويسمى هيولى ثانية، وإنما لم يقيد به الأستاذ العلامة - قدس سره -؛ لأنها إذا أطلق يراد بها الأولى، وتسميتها بالهيولى من جهة أنها قابلة للصور الواردة عليها؛ فإن الهيولى في اللغة القطن، وهو يقبل صور الأثواب المختلفة الواردة عليها، وأما تسميتها مادة؛ فلأن المادة في اللغة الزيادة المتصلة بالشيء، وهذه تكون مشتركا فيها لكل ما يمكن أن يزاد عليه من الصور، وقد يقال لها: عنصر وأسطقس أيضا.

والمادة: ربما تعمم حتى تطلق على ما يقبل أمرا يكون متعلقا به وإن لم يكن حالا فيه كالبدن للنفس الناطقة؛ فإن اختصاصها به على سبيل التدبير لا على سبيل الحلول.

الجسمية طبيعة نوعية، والطبيعة النوعية إذا حلت في محل **كان ذلك الحلول** لأجل حاجة ذاتية لها إلى المحل، فيكون تلك الطبيعة بسنخ حقيقتها، وجوهر ما هيتها محتاجة إلى المحل، فلا يمكن وجودها بدون المحل، بل يكون حالة فيه حيثما كانت، فتكون الصورة الجسمية محتاجة إلى الهيولى حالة فيها حيثما كانت، فيكون جميع الأجسام مركبة من الهيولى والصورة، وهو المطلوب.

سنخ بالكسر الأصل

وإنما قلنا: إن الصورة الجسمية طبيعة نوعية؛ **لأن جسمية** إذا خالفت جسمية **كان ذلك**؛ لأن هذه حارة وتلك باردة، أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية **إلى غير ذلك** من الأمور التي **تلحق الجسمية** من خارج؛ **فإن الجسمية** أمر موجود في الخارج، والطبيعة الفلكية موجود آخر، قد انضاف في الخارج إليه الجسمية الموجودة في الخارج بوجود غير وجوده بخلاف الماهية الجنسية؛ فإنها طبيعة مبهمة تتحصل، وتتقوم بالفصول، وتتحد معها وجودا، ولا يكون لها وجود غير وجود الفصل والنوع.

الاختلاف

كان ذلك الحلول: لأن الحلول يستلزم الافتقار الذاتي، فإذا لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل، وهذا خلف.
لأن جسمية: هذا ملخص ما استدل الشيخ في "الشفاء" على نوعية الصورة الجسمية، وهو تحقيق حقيق بالقبول، وأما ما اعترض عليه شارح "الهداية" بإبداع الاحتمالات الركيكة، فمدفوع بما ذكر في الحواشي والشروح.
كان ذلك إلخ: يعني أن أشخاص الصورة الجسمية لا تختلف إلا بأمور عرضية مشخصة لهان لا بفصول ذاتية منوعة، كما هو شأن أفراد سائر الأنواع الحقيقية، فتكون نوعا حقيقيا لا جنسا، حتى تختلف أفراده بالذاتيات.
إلى غير ذلك: كالخرق والالتيام وعدمهما. **تلحق الجسمية**: وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية. **فإن الجسمية**: علة للحوق تلك الأمور من خارج.

فصل في أن الصورة الجسمية محتاجة في تشخصها إلى الهيولى

بيان ذلك أن الصورة الجسمية لا تكون متشخصة إلا بأن تكون متناهية متشكلة، ولا يمكن كونها متناهية متشكلة إلا من جهة الهيولى، فلا تكون الصورة الجسمية متشخصة إلا من جهة الهيولى وهو المدعى.

أما المقدمة الأولى: فلأنها لا يمكن أن يكون غير متناهية المقدار؛ لأن الأجسام والأبعاد **كلها** متناهية، ووجود الجسم اللامتناهي والبعد اللامتناهي محال؛ للبرهان التطبيق والبرهان السلمي. أما **برهان التطبيق** فتقريره: أنه لو أمكن وجود بعد غير متناهية أمكن أن يفرز منه قدر متناه، وأمكن أن يطبق بين ما هو قبل الإفراز وبين ما بقي بعده **تطبيقا إجماليا بتطبيق** المبدأ على المبدأ،.........................

في نسخة"برهان التطبيق"

فصل: ذهب إلى بعض الأفهام أن هذا المقصد ومقصد الفصل السابق متحدان؛ فإنه لما تبين أن كل جسم مشتمل على الهيولى، فقد تبين أن الصورة لا تنفك عنها، والحق أنه ليس كذلك؛ فإن المقصد السابق أن كل جسم مركب من الهيولى والصورة، ولا يلزم منه عدم انفكاكها منها؛ لجواز وجود صورة مجردة عن الهيولى إلى أن يقوم دليل على الامتناع. **كلها**: سواء كانت الأجسام عنصرية أو فلكية والأبعاد في جهة الطول والعرض والعمق.

برهان التطبيق: إنما لقب به لأن مبناه على التطبيق بين البعدين. **تطبيقا إجماليا إلخ**: دفع لما يتوهم من أن الحكم بإمكان التطبيق بين الآحاد الغير المتناهية فرع تصورها وارتسامها في العقل، ولا يمكن التصور والارتسام، فلم يمكن الحكم من العقل بإمكان التطبيق، ووجه الدفع: أنه يكفي في هذا الحكم ملاحظة العقل إجمالا بأن يجعل مفهوم غير المتناهي الحاصل في العقل مرآة لملاحظة الآحاد، ويحكم بإمكان التطبيق كما هو شأن القضايا الكلية.

بتطبيق: أي بإيقاع المحاذات في الخارج أو الوهم، بحيث إذا أخذ من أحدهما بعض معين واقع في الامتداد كان بحذائه بعض معين يماثله من الآخر. واعلم أن هذا البرهان ينتهض على استحالة وجود ما يكون فرد المفهوم الغير المتناهي من المقادير والأعداد المادية المتسقة المجتمعة الوجود في الخارج أو الذهن، ولا ينتهض على استحالة اللاتناهي في الأعداد المتعاقبة في الخارج؛ إذ لا يحكم العقل فيها بإمكان التطبيق الخارجي في زمان متناه؛ لكونه فرع الوجود في ذلك الزمان، وكذا في المجتمعة الغير المرتبة؛ إذ لا يتصور فيها تطبيق المبدأ على المبدأ والامتداد على الامتداد؛ ليظهر الانقطاع في الجانب الآخر؛ لأن الامتداد في الأعداد فرع الاتساق، كذا في "الشمس البازغة"، وأما ما قيل عليه، فلا يسعه هذا المقام.

فيكون هناك جملتان متطابقتان من جانب المبدأ إحداهما كل والأخرى جزء، فإما أن لا يتناهيا ولا ينقطعا أصلا، فيلزم تساوي الجزء والكل وهو ضروري الاستحالة، أو ينقطع الجملة التي هي جزء فتتناهى لا محالة، والجملة التي هي كل لا تزيد على تلك الجملة إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه، فيكون الجملة الغير المتناهية متناهية هذاخلف.

وأما **البرهان السلمي** فتقريره: أنه لو وجد بعد غير متناه في جهتي الطول والعرض، أمكن أن يخرج فيه من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كأنهما ساقا مثلث لا إلى
خطان مستقيمان على التساوي
نهاية، فلو امتدا إلى غير النهاية بالفعل **كان الانفراج** بينهما غير متناه، مع كونه محصورا بين حاصرين، هذا خلف، فتبين أن وجود بعد غير متناه في الجهتين **محال**.

وأما المقدمة الثانية فلأنه لما استحال لا تناهي الصورة الجسمية لم يكن وجودها إلا متناهية، فلم يمكن وجودها إلا متشكلة، ولا يمكن تناهيها وتشكلها إلا من قبل .....

البرهان السلمي: إنما سمي به لنوع مشابهة الشكل الذي يحتاج فيه إلى ترسيمه بالسلم، والسلم بالضم والتشديد المرقاة فارسية نردبان. **كان الانفراج**: لأن الانفراج بقدر الامتداد، فإذا امتد كل واحد منهما ذراعا كان الانفراج بينهما ذراعا، وإذا امتدا مائة ذراع كان الانفراج مائة ذراع، وإذا امتدا إلى غير النهاية كان الانفراج أيضا غير متناه؛ لأن العقل يحكم قطعا باللزوم بين لا تناهي الامتداد بالفعل وبين لا تناهي الانفراج المتزايد معه بالفعل؛ إذ خروج الامتداد إلى اللاتناهي بالفعل بدون خروج الانفراج المتزايد معه عن التناهي غير متصور، ولنعم ما قرره الأستاذ العلامة – قدس سره – حيث لا يرد عليه ما اعترضه الشيخ في "الشفاء" كما يرد على غيره.

محال: فالبرهان الأول يدل على استحالته في أي جهة كان، وأما هذا البرهان، فيختص بإبطال اللاتناهي في الجهتين؛ لضرورة توقف الامتدادين الغير المتناهيين على اللاتناهي في الطول، وتوقف الانفراج الغير المتناهي على اللاتناهي في العرض.

الهيولى؛ لأن التناهي والتشكل المخصوصين في الصورة الجسمية المتشخصة إما أن يحصلا له من جهة نفس ماهية الصورة الجسمية، فيلزم أن ينحصر ماهية الصورة الجسمية في تلك الصورة المشخصة المتناهية، بذلك التناهي المخصوص المتشكلة، بذلك الشكل الخاص؛ لأن ذلك التناهي والشكل الخاصين لما كانا باقتضاء نفس ماهية الجسمية، فلن يوجد ماهيتها بدونهما، فيلزم أن يكون الجسم منحصرا في ذلك الجسم المتشخص بذلك التناهي والشكل الخاصين، وهذا صريح البطلان.

أو يحصلا له من جهة لازم من لوازم ماهية الصورة الجسمية، **فيلزم تلك الاستحالة** **أو يحصلا له من جهة** عارض من عوارضها **يمكن زوالها** عنها، فيمكن زوال التناهي والشكل الخاصين، **ولا يمكن زوالهما** إلا بانفصال وتفرق اتصال، فلا بد له من قابل، وقابله هو المادة، فيكون التناهي والتشكل عارضين لها من جهة المادة، وذلك هو المدعى.

فيلزم تلك الاستحالة: أي انحصار ماهية الصورة الجسمية في تلك الصورة الواحدة؛ لأن لازم الجسمية أيضا مشترك بين الأجسام كلها؛ فإن اشتراك الملزوم يلزمه اشتراك اللازم.

أو يحصلا له من جهة إلخ: ترك شق المباين ليقاس على ما ذكر في اللازم والعارض، فإن المباين إما أن يكون ممتنع الزوال أو ممكنه، وعلى الأول: يكون جميع الأجسام متشكلة بشكل واحد، وعلى الثاني: يمكن زوال التناهي والشكل الخاصين. **يمكن زوالها**: إذ لا معنى للعارض إلا ذلك.

ولا يمكن زوالهما: اعلم أن زوال التناهي والشكل الخاصين قد يحصل في الجسم من غير ورود انفصال، كزوال الشكل المعين من الشمعة المدورة إذا كعبت، ومن المكعبة إذا دورت، فإن الاختلافات المقدارية والشكلية لا تحصل في الامتداد إلا بعد كونه متهيأ لأن ينفصل، فإن لم يكن الزوال بالانفصال، فليكن بالانفعال، فيكون فيها قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة، فيكون التشكل عارضا لها من جهة المادة على هذا التقدير أيضا، ولما كان الانفصال أكثر وأشهر لم يتعرض الاستاذ العلامة – قدس سره – عن الانفعال كما لم يتعرض عنه بعض المتقدمين.

والأخصر في بيانه أن يقال: إن تعدد أفراد الجسم والصورة الجسمية، وافتراق بعضها عن بعض بالتشخصات والأشكال وهيئات التناهي لا يمكن بدون المادة؛ إذ لولا مادة قابلة للتعدد والافتراق، وكان التشخص والمقدار والشكل من قبل الماهية الجسمية، لزم انحصارها في شخص واحد ذي تشخص خاص ومقدار خاص وشكل خاص، واللازم صريح البطلان، فقد ثبت أن المادة هي العلة القابلة لتعدد أفراد الصورة الجسمية، وتشخصاتها وأشكالها ومقاديرها وهيئات تناهيها، فقد تحقق احتياج الصورة إلى الهيولى في التشخص والتناهي والتشكل.

تنبيه: إذ قد عرفت أن التناهي يكون عارضا للجسم من حيث هو ذو مادة، فلعلك دريت أن مسألة تناهي الأجسام وبطلان لا تناهيها في الأعظام من مسائل هذا العلم الطبعي، وإنما ذكرناها في المقدمة، وكان من حقها أن تذكر في المقاصد في الفن الأول الباحث عن العوارض العامة للأجسام؛ لتوقف هذه المسألة التي هي من مسائل الحكمة الإلهية، ومبادئ هذا العلم عليها، وبعد ذكرها ههنا لا يبقى حاجة إلى استيناف ذكرها في الفن الأول، ومن عدها من مسائل الحكمة الإلهية، ونسب ذلك إلى الشيخ الرئيس لم يقصر في التلبيس والتدليس، والشيخ قد ذكرها في طبيعيات "الشفاء" فهو براء من ذلك الافتراء.

فصل في أن الهيولى لا يمكن أن يوجد بدون الصورة الجسمية

بيان ذلك أنها لو وجدت بدون الصورة الجسمية، ....

فصل: يريد – قدس سره – أن يثبت في هذا الفصل ملزومية الهيولى للصورة؛ ليتم إثبات التلازم بينهما.

فإما أن تكون **ذات وضع** أي متحيزة **قابلة للإشارة الحسية أو لا**، فعلى الأول: إما أن تكون بحيث يمكن أن يتجزى وينقسم أو لا يكون كذلك، وعلى الثاني: يكون جوهرا فردا لا يتجزى، فلا يكون محلا للاتصال، فلا يكون هيولى هذا خلف، وعلى الأول: إما أن يمكن تجزيها وانقسامها في جهة أو جهتين فقط **فيكون خطا جوهريا أو سطحا جوهريا**، فلا يكون محلا للصورة الجسمية المتصلة الممتدة في الجهات الثلاث، **فلا يكون هيولى**، هذا خلف، أو يمكن تجزيها وانقسامها في الجهات، فيكون مقدارا أو محلا للمقدر، فلا يكون مجردة عن الصورة الجسمية، إذ المقدار لا يوجد بدون الصورة الجسمية وقد فرضت مجردة عنها، هذا خلف، ....

ذات وضع: الوضع يطلق على معان: منها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية. ومنها: حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى بعض، ونسبته إلى الخارج، وهي المقولة. ومنها: ما هو جزء المقولة. والمراد ههنا المعنى الأول. **قابلة للإشارة الحسية**: بأنه ههنا أو هناك. أو لا: ولا سبيل إلى كل واحد من القسمين، فلا سبيل إلى تجردها، وأما أنه لا سبيل إلى كل واحد منهما فبينه المصنف العلامة بأتم تفصيل بقوله فعلى الأول.

فيكون خطا جوهريا: وجود الخط والسطح الجوهريين في أنفسهما أيضا محال كما بين في موضعه، لكن المصنف العلامه - قدس سره - بنى الكلام ههنا على عدم كونهما محلين للصورة الجسمية؛ قصرا لمسافة البحث مع كونه أسلم عن ورود الإيرادات؛ فإن الأدلة المنتهضة لاستحالة وجودهما، يرد عليه النقوض، فيحتاج لدفعها إلى طويل البحث. **خطا جوهريا**: لانقسامها في جهة فقط واستقلالها بالذات.

سطحا جوهريا: لانقسامها في جهتين واستقلالها بالذات. **فلا يكون هيولى**: قال المحقق في "شرح الإشارات": الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها، لكانت جسما أو نقطة أو خطا، وكلها باطل، فكونها ذات وضع بانفرادها باطل، وبطلان كونها أحد هذه الأشياء يتبين من تصور ماهياتها؛ فإن الجسم والخط والسطح لكونها متصلة بالذات قابلة للانفصال تكون محتاجة إلى الحامل، فهي غير الحامل، والنقطة لا يمكن أن تكون إلا حالة في غيرها، وإلا لكانت جزء لا يتجزى، والحامل لا يكون حالا، فهي ليست بنقطة.

وعلى الثاني: أي على تقدير أن لا يكون متحيزة ذات وضع إما أن يمكن أن تلحقها الصورة الجسمية، أو يمتنع، فإن امتنع أن تلحقها الصورة الجسمية، فلا يكون هيولى؛ إذ الهيولى عبارة عما يكون محلا للصورة الجسمية، فالجوهر الذي يمتنع أن تلحقه الصورة الجسمية يكون جوهرا مفارقا عن عالم الأجسام ولا يكون مادة لها، وكلامنا **فيما هو مادة** الأجسام ومدعانا أن **مادة الأجسام** لا يمكن أن تتجرد عن الصورة الجسمية، **ولا نمنع** وجود جوهر مجرد لا يقارن الصورة الجسمية أصلا.

وإن أمكن أن تلحقها الصورة الجسمية، فإذا لحقتها فإما أن يحصل في جميع الأحياز وهو **صريح البطلان**، أو لا يحصل فيه شيء من الأحياز وهو أيضا ظاهر الاستحالة؛ إذ وجود الجسم بدون الحيز **مستحيل بداهة**، أو لا يحصل في بعض الأحياز دون بعض وهو أيضا باطل؛ لأن نسبته إلى جميع الأحياز على السواء، ....

فيما هو مادة: فإن الطبعي إنما يبحث عن الهيولى من حيث هي مادة الأجسام لا غير.

مادة الأجسام: لا مطلق المادة، ومن البين أن الهيولى المخصوصة بالأجسام لا بد أن تقترن بها الصورة ضرورة، وفيه دفع لما قيل: إنه يجوز أن يكون للهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبولها الصورة الجسمية وإن كانت في نفسها قابلة لها.

وحاصل الدفع: أن الهيولى المجردة عن الصورة إن لم تقبل الصورة الجسمية بالنظر إلى نفس ذاتها فلا تكون هيولى، بل تكون جوهرا مفارقا عن عالم الأجسام، وهو ليس بمبحوث عنها، وإن قبلت الصورة بالنظر إلى نفس ذاتها فلحوق الصورة ممكن لها بحسب نفس ذاتها، ولا يلزم من فرض الممكن محال، وعروض الجسمية لها بعد فرض تجردها مستلزم للمحال، فثبت أن تجردها محال؛ لأن فرض وجوده مستلزم للمحال، وما كان كذلك فهومحال.

ولا نمنع: وأما أنه هل يجوز أو لا؟ فذلك وظيفة الإلهي، ليس على الطبعي إبطاله.

صريح البطلان: لظهور استحالة حصول شيء واحد بالشخص في جميع الأحياز؛ فإن تكثر الجزئي الحقيقي باطل بداهة. **مستحيل بداهة**: لأن كل ما هو ذو وضع له حيز إما المكان أو الوضع والمحاذات.

فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال، ولما بطل التالي **بشقوقه بطل المقدم**، فتبين استحالة وجودها بدون الصورة الجسمية، فإن قلت: إذا انقلب الماء هواء مثلا، فالهواء المنقلب إليه إما أن يحصل في جميع أجزاء حيز كرة الهواء وهو باطل، أو لا يحصل في شيء من أجزاء حيز الهواء وهو أيضا **باطل**، أو يحصل في بعضها دون بعض، **فيلزم الترجيح** بلا مرجح، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

قلنا: الماء الذي ينقلب هواء إما أن يكون قبل الانقلاب في حيز الهواء بالقسر، فإذا انقلب هواءا سكن في ذلك الحيز بالطبع، فيكون حصوله في ذلك الحيز قبل الانقلاب مرجحا لحصوله فيه بعد الانقلاب، وإما أن يكون قبل الانقلاب خارجا عن حيز الهواء، فيكون لا محالة في حيز آخر ويكون ذلك الحيز الآخر قريبا من بعض أجزاء حيز الهواء وبعيدا من بعضها، فإذا انقلب هواء يحصل في ذلك الجزء القريب من ذلك الحيز، فيكون القرب مرجحا؛ لحصوله في ذلك الجزء من أجزاء حيز الهواء، ولا يمكن مثل ذلك فيما نحن فيه؛ لأن الهيولى المجردة قبل أن تلحقها الصورة الجسمية ليس لها حيز ووضع حتى يكون وضعها السابق معدا لوضع لاحق.............

بشقوقه: وهو إما أن تكون ذات وضع أو لا. **بطل المقدم**: وهو قوله: لو وجدت الهيولى بدون الصورة الجسمية. **باطل**: لأنه يثبت بالبرهان أن كل جسم يقتضي بطبعه الكون والسكون في حيزه الطبعي.

فيلزم الترجيح: لأن نسبته إلى جميعها سواء.

قلنا الماء الذي إلخ: حاصل الدفع: الفرق بأن هيولى الماء قبل مقارنة الصورة الهوائية كانت ذات وضع، فالوضع السابق صار مرجحا للوضع اللاحق بخلاف الهيولى المجردة عن الصورة الجسمية؛ فإنها لم يكن لها وضع سابق ولا حيز سابق لفرض تجردها، فيلزم الترجيح بلا مرجح مطلقا كما فصله المصنف العلامة قدس سره.

ومرجحا لحيز معين، فقد تحقق أن الهيولى محتاجة في تحصلها بالفعل وكونها متحيزة وكونها ذات وضع إلى الصورة الجسمية.

فصل في إثبات **الصورة النوعية**

اعلم أن لأنواع الجسم صورا أخر بها **تختلف الأجسام** أنواعا، وتلك الصور مباد للآثار الخاصة بأنواعه، ومقومات للأنواع بالدخول فيها، والجزئية منها، ومحصلات لماهية الجسم المطلق على نحو تحصيل الفصول ماهيات الأجناس، وللمادة أيضا على نحو تحصيل الصورة الجسمية إياها.

والدليل على ذلك أن الأجسام تختلف آثارها ومقاديرها وأشكالها وكيفياتها كالخفة والثقل والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، **وميولها إلى الأحياز** الخاصة والجهات المخصوصة، فإما أن تكون تلك الآثار الخاصة الصادرة عنها مستندة إلى أمور خارجة عنها، وذلك صريح البطلان؛ لأنا نعلم بداهة أن الماء مثلا رطب بطبعه لا بأمر خارج، وأن الأرض ثقيلة مائلة إلى المركز بطبعها لا لأمر خارج عنها، أو تكون مستندة إلى أمور في نفس حقائقها، فإما أن تكون مستندة إلى هيولاها، وذلك باطل، أما أولا؛ فلأن الهيولى قابلة محضة لا يمكن أن تكون فاعلة أصلا ....

الصورة النوعية: سميت صورة نوعية؛ لأنها منسوبة إلى النوع بالتقويم والتحصيل.

تختلف الأجسام: ولذا تسمى صورة نوعية، وبالصورة الطبعية؛ لكونها مبدأ للآثار الخاصة المختصة بالأنواع.

والدليل على ذلك: خلاصة الدليل: أن اختلاف الأجسام بحسب المقادير والكيفيات والأشكال والآثار، ليس لأمر خارج عنها بداهة، فإما أن تكون صادرة عن الهيولى أو الصورة، وكلاهما باطلان؛ لأن الهيولى قابلة محضة لا يمكن أن تكون فاعلة، والصورة الجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الأجسام لا يمكن أن يصدر عنها آثار مختلفة، فلا بد أن تكون مستندة إلى صورة أخرى، وهو المعني من الصورة النوعية.

وميولها إلى الأحياز: سواء كان الحيز وضعا كما في الفلك المحيط بالكل أو مكانا كما في غيره؛ فإن الحيز أعم من المكان.

كما تقرر في الفلسفة الأولى، وأما ثانيا؛ فلأن هيولى العناصر واحدة مشتركة، فكيف تكون مبدأ للآثار الخاصة واحد واحد منها، أو تكون مستندة إلى الصورة الجسمية، وهو أيضا باطل؛ إذ قد عرفت أن الصورة الجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الأجسام، فلو كانت تلك الآثار مستندة إليها، لزم اشتراك تلك الآثار بين جميع الأجسام، أو تكون مستندة إلى مباد أخر في حقائق تلك الأجسام مختصة بنوع نوع وهو المطلوب.

فتحقق أن في كل نوع من أنواع الجسم صورة أخرى سوى الصورة الجسمية هي منوعة للجسم ومحصلة للهيولى نوعا، فهي أيضا حالة في الهيولى والهيولى محتاجة إليها في التحصيل النوعي، فهي أيضا جوهر؛ لأن الحال الذي يحتاج إليه المحل يكون جوهراً؛ وإذ هي حالة في الهيولى، فهي مفتقرة في تشخصها إلى الهيولى، وإذ الهيولى لا يمكن وجودها بدون أن يتحصل أنواعا، **فهي محتاجة** إلى الصورة النوعية في تقومها فكما أن الهيولى والصورة الجسمية متلازمتان كذلك الهيولى والصورة النوعية متلازمتان، ولست أعني بذلك أن صورة نوعية خاصة تلازم الهيولى؛ فإن الهيولى قد تفارقها إلى بدل، وتخلع صورة وتلبس أخرى، بل إنما أعني أن الهيولى لا تخلو عن صورة نوعية.
أية صورة كانت

كما تقرر إلخ: واستدل ههنا بأن القابل إذا خلي ونفسه يستعد للشيء، والفاعل يفعل الشيء والأول غير الثاني؛ لإمكان تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر، فإن كان القابل فاعلا يلزم التركيب وهو خلاف المفروض.

فهي محتاجة: فهي لا تتحصل بالفعل بدون ماهية الصورة التي تستحفظ المادة بتوارد أفرادها عليها، ولو زال صورة عنها ولم تقترن صورة أخرى بها عدمت المادة، فتلك الصورة المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف، وتقام مقامها دعامة أخرى، فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم. (ميبذي)

فصل في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة

لما ثبت أن الهيولى والصورة متلازمتان وأنه لا يوجد إحداهما بدون الأخرى، والتلازم بين شيئين **لا يتحقق** إلا إذا كان **أحدهما** علة موجبة للآخر، أو يكون كلاهما معلولي علة ثالثة توقع بينهما ارتباطا **افتقاريا** لا على الوجه الدائر، فإما أن يكون الصورة علة موجبة للهيولى، أو يكون الهيولى علة موجبة للصورة، أو يكونا معلولي علة موجبة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا.

والأول: باطل؛ لأن الصورة لا توجد إلا **بالشكل** أو مع الشكل والشكل متأخر عن الهيولى، فالصورة الموجودة متأخرة عن الهيولى، فلا يكون علة موجبة للهيولى؛ لأن العلة الموجبة يجب تقدمها على المعلول.

لا يتحقق: وقد قالوا في بيانه: إنه لو لم يكن أحد التلازمين علة للآخر، ولا هما معلولين لعلة موجبة ثالثة يصح انفراد كل من المتلازمين عن الآخر، وفيه ما أورد بحر العلوم من أنه يرجع إلى نفس الدعوى، ودعوى البداهة غير مسموعة. **أحدهما:** وقد يورد عليه أن الشرطيات بعضها متلازمة للبعض مع أن ليس بينهما علاقة العلية، والقضايا المنعكسة مع عكسها مع أنه ليس بينهما علاقة العلية؛ إذ قد تكونان ضروريتين. والجواب: أن الإسناد إلى الثالث ههنا موجود وهو اتحاد المحكي عنه. **افتقاريا:** إذ لو لم يكن كذلك، فلا يكون لأحدهما تعلق بالآخر، ويمكن فرض انفرادهما عن الآخر.

بالشكل: أي بسبب الشكل إذا كانت موقوفة عليه، ومع الشكل إن لم تتوقف، فعلى الأول: تكون آخرة من الشكل دون الثاني، وعلى كلا التقديرين: لا يتأخر الشكل عنهما، وأورد عليه الإمام في "شرح الإشارات" أن الشكل هو الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة الحد أو الحدود بالمقدار، وتلك الهيأة متأخرة عن وجود ذلك الحد والحدود و هو متأخر عن وجود المقدار الذي هو المحدود، وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة، فإذن الشكل متأخر عن الصورة بمراتب أربع فكيف يقال: إن الصورة متأخرة عن الشكل أو معه.

والجواب: أن هذا البيان إنما يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة لا عن تشخصها، والمدعى عدم تأخر الشكل عن الصورة المشخصة، ولا يبعد احتياج الشيء في الشخصية إلى ما يتأخر عن ماهية كالجسم المحتاج في تشخصه إلى الوضع والأين المتأخرين عنه كما ذكر المحقق الطوسي، وإليه أشار الاستاذ العلامة - قدس سره - بقوله: فالصورة الموجودة متأخرة؛ فإن الموجودة هي المشخصة، فإذن الشكل غير متأخر عن الصورة المشخصة من حيث هي مشخصة.

والثاني أيضا باطل؛ لأن الهيولى **علة قابلة**، فلا يمكن أن يكون فاعلة، ولا أن يكون موجبة؛ لأن القابل بما هو قابل إنما منه قوة القبول لا فعليته وإيجابه، فتعين الثالث، فهما معلولا سبب ثالث مقدس عن الجسمية والجسمانيات، يفيض وجودهما، ويقيم ذلك السبب الهيولى بماهية الصورة، ويستحفظها بتعقيب أفرادها عليها كمن يمسك سقفا بعينه بدعائم متعاقبة، يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها، ويفيض وجود الصور الخاصة في الهيولى، فتشخص الصورة وتتناهى وتشكل من جهة الهيولى، فالهيولى محتاجة إلى الصورة في تحصلها وبقائها، والصورة محتاجة إلى الهيولى في تشخصها وتشكلها من دون لزوم دور.

تذنيب: قد تقرر عندهم أن الصورة الجسمية ماهية نوعية واحدة مشتركة في جميع الأجسام من العناصر والأفلاك، وأن الصور النوعية **طبائع متخالفة** تقوم واحدة منها نوعا من الأجسام، وأن الهيولات في العالم عشرة: واحدة منها للعناصر الأربعة. وتسع منها للأفلاك التسعة، فالأفلاك لا تتشارك، ولا تُشارك العناصر في المادة.
فيما بينهما الأفلاك

علة قابلة: يعني أن الهيولى حقيقتها القوة والاستعداد، وما هذا شأنه لا يكون فيه جهة الفعلية، فلا يكون لها دخل في الإيجاب، وهذا أحسن مما يستدل به أن الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة؛ لأنه يرد عليه أن كون القابل فاعلاً إنما يمتنع إذا لم يكن هناك جهات، ويجوز أن تكون في الهيولى جهات متكثرة كذا استفيد من تقرير بحر العلوم رحمه الله ولا يرد هذا على ما قرر الأستاذ العلامة - قدس سره - فإن قوله: إنما منه قوة القبول بكلمة الحصر يدل على أنها قوة محضة، فلا جهة فيه للفعلية.

طبائع متخالفة إلخ: بها تختلف الأجسام من الثقل والخفة والحرارة والبرودة وغيرها، وأما سبب اختصاص الأجسام العنصرية بصورها النوعية، فهو الاستعدادات الحاصلة بالأوضاع المعدة السابقة عليها، ولا يورد عليها لزوم تسلسل المعدات لعدم اجتماعها، وسبب اختصاص الأجسام الفلكية هو أن مادة كل فلك لا تقبل إلا الصورة النوعية التي حصلت فيها. (علمي)

تفريع: إذ عرفت أن الهيولى ليست بذاتها متصلة ولا مقدار لها بذاتها، بل إنما تقدرها من جهة الصور المتقدرة، فلا يستبعد أن تقبل الهيولى في الأجسام مقدارا أزيد وأنقص مما كان من دون أن ينضاف إليه جسم، أو ينفصل عنه جسم فتحقق إمكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين، وأما تحققهما فمما يدل عليه أن القارورة الضيقة الرأس **إذا أكبت** على الماء لا يدخلها الماء، ثم إذا مصت مصا شديدا، ثم كبت عليه يدخلها الماء صاعدا، وما ذلك إلا لأن المص الشديد أخرج عنها بعض ما كان فيها من الهواء، فتخلخل الهواء الباقي فيها؛ لضرورة استحالة الخلاء وكبر حجمه، فشغل مكان ما خرج عنها من الهواء، ثم إذا صادف ذلك الهواء الباقي جسما يمكن صعوده إلى مكان الهواء الذي خرج من القارورة، تكاثف بطبعه وعاد إلى قوامه الطبعي، فصعد الماء ودخلها؛ لضرورة امتناع الخلاء.

تنبيه: اعلم أن مباحث الهيولى والصورة ليست من مسائل الطبعي؛ لأنها بحث عن تحقيق حقيقة الجسم، وتحقيق حقيقة موضوع العلم لا يكون من مسائله، بل هي من مسائل الحكمة الإلهية؛ لأن الحكمة الإلهية باحثة عن أحوال أشياء لا تفتقر إلى المادة، والهيولى لا تحتاج إلى هيولى، فالبحث عنها بحث عما لا يفتقر إلى المادة، والصورة بماهيتها شريكة لعلة الهيولى، فحقيقتها ليست محتاجة إلى الهيولى، فالبحث عنها بحث عما لا يفتقر إلى المادة، فيكون البحث عن المادة والصورة من مسائل الحكمة الإلهية،

إذا أكبت: كب: بر روى در افگندن، يقال كبه بوجهه أكب، وهذا من النوادر. "صراح" أي كون المجرد متعديا والأفعال لازما.

وإذ قد فرغنا عن تحقيق حقيقة الجسم، حان لنا أن نفيض في البحث عن العوارض الذاتية للجسم بالحيثيات التي ذكرناها فيما سبق، وإذا الجسم إما فلكي أو عنصري وأحواله المبحوثة عنها، إما مختصة بالجسم الفلكي أو بالجسم العنصري، وإما عامة لهما كان هذا العلم على ثلاثة فنون: الفن الأول في البحث عن العوارض التي تعم الأجسام فلكية كانت أو عنصرية، والفن الثاني في البحث عن العوارض الذاتية المختصة بالجسم الفلكي، والفن الثالث في البحث عن العوارض الذاتية المختصة بالجسم العنصري.

وإنما قدم الفن الأول؛ لأن العام أعرف عند العقل، وأسبق إلى الفهم، وأقدم في الإذعان والتصديق، وكثيرا ما يستعان به على معرفة الخاص والتصديق به، فللفن الباحث عن العام سبيل المبدئية بالقياس إلى الفن الباحث عن الخاص، **فهو أخلق** بالتقديم، وأسبق في التعليم، وقدم الثاني على الثالث؛ لأن ما يبحث عنه في الفن الثاني أعني الأجرام الفلكية أشرف مما يبحث عنه في الفن الثالث، أعني الأجسام العنصرية؛ لكون الأفلاك عندهم برية عن الكون والفساد والتغير **والبواد**، وكونها مؤثرة فيما تحتها من الأجسام والأجساد، والله سبحانه ولي العصمة والسداد والهادي إلى الرشاد في المبدأ والمعاد.

فهو أخلق: أي أجدر في "القاموس" خلق كـــ كرم صار خليقا أي جديرا، وفي "الصراح": خلاقت: سزاوارآمدن.

والبواد: باد يبيد بودا وبيدا وبيادا وبودا بيودا وبيدودة: ذهب وانقطع، والشمس بيودا غربت.

الفن الأول

في البحث عن العوارض الذاتية العامة للأجرام والأجسام

وفيه مباحث

- المبحث الأول في المكان.
- المبحث الثاني في الحيز.
- ا لمبحث الثالث في الشكل.
- المبحث الرابع في الحركة والسكون.
- المبحث الخامس في الزمان.

المبحث الأول في المكان

وفيه فصلان

الفصل الأول في تحقيق حقيقة المكان

اعلم أن المكان عبارة **عما يشغله الجسم** ويكون فيه وينتقل منه وإليه، ولا شبهة في أن ما يشغله الجسم ويكون فيه ويقبل الإشارة الحسية حيث يقال: إن الجسم ههنا وهناك، ويتقدر ويتجزى، ويتفاوت زيادة ونقصانا، ويتصف بالصغر والكبر، وينتقل الجسم منه وإليه أمر واقعي، وليس اختراعيا محضا لا شيئا بحتا، وإلا لم يتصف بهذه الأوصاف الواقعية ضرورة.

يملؤه — خبر "أن"

وذلك الأمر لا يمكن أن يكون مما لا ينقسم أصلا كالنقطة، أو مما لا ينقسم إلا في جهة كالخط؛ لأن الجسم ممتد في الجهات الثلاث، والممتد في الجهات الثلاث يستحيل أن يحصل فيما لا يقبل الانقسام أصلا، أو فيما لا يقبل الانقسام إلا في جهة؛ ضرورة أن ما لا ينقسم في جهتين لا يتصور إحاطته بما ينقسم في الجهات الثلاث، فلا بد من أن يكون المكان، إما قابلا للقسمة في الجهات الثلاث، ....

كما يقوله أصحاب البعد

في المكان: شرع فيما هو المقصود في هذا الفن أعني البحث عن الأعراض الذاتية للجسم الطبعي، فبدأ بما هو الأشهر منها، وهو وقوعه في المكان.

عما يشغله الجسم إلخ: لما كان معنى المكان مختلفا فيه فيما بين المشائين، والإشراقيين والمتكلمين، واللائق بالعلوم العقلية أن يبحث وينازع في المعاني دون إطلاقات الألفاظ، فسره أولا بأمارات يتفق عليها المتنازعون؛ لئلا يكون النزاع لفظيا، فإنه يكاد أن يكون من الفطريات أن ههنا ما يسكن الجسم فيه، وينتقل منه وإليه، وأما المعنى الذي يختاره المشاؤون فيبينه عن قريب.

أو قابلا لها في جهتين، وعلى الثاني: يكون المكان سطحا محيطا بالجسم، ولا بد من
كما يقوله أصحاب السطح
أن يكون ذلك **السطح** قائما بجسم؛ لامتناع **قيام السطح بذاته**، فإما أن يكون قائما بذلك الجسم المتمكن، وذلك باطل؛ لأن الجسم لا يمكن أن ينتقل من سطحه أو إلى سطحه، بل يكون سطحه معه وتابعا له في الانتقال، فلا يكون مكانه هو سطحه، أو يكون قائما بجسم آخر، فذلك الجسم إما أن يكون حاويا للجسم المتمكن أو محويا به، أو لا حاويا ولا محويا، والأخيران باطلان؛ لأن سطح الجسم المحوي وسطح الجسم الذي ليس حاويا ولامحويا، لا يمكن أن يكون محيطا بالجسم المتمكن، فكيف يكون مكانا له، فتعين الأول وهو أن يكون ذلك السطح سطح الجسم الحاوي للجسم المتمكن.

فإما أن يكون ذلك السطح هو السطح الظاهر من الجسم الحاوي **أو السطح الباطن منه**، لا سبيل إلى الأول؛ لأن السطح الظاهر من الجسم الحاوي ليس مماسا للمتمكن وليس المتمكن ماليا له، فلا يكون هو المكان، لأن المتمكن يكون ماليا لمكانه البتة، فتعين الثاني، فيكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي **المماس** للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي، ....

السطح: أشار إلى بطلان السطح الجوهري. **قيام السطح بذاته**: بناء على بطلان السطح الجوهري.

أو السطح الباطن منه: أي السطح الباطن المماس للمتمكن، وأما السطح الباطن الغير المماس كمقعر حاوي الحاوي؛ فإنه وإن كان حاويا أيضا لكنه ليس بمكان؛ لأن اختصاص المكان بالمتمكن من اللوازم المختصة للمكان وحاوي الحاوي، كما يسع لذلك المتمكن، كذلك يسع للحاوي الذي هو محوي لحاوي الحاوي، فلا اختصاص للمكان بالمتمكن، وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم.

المماس: ولما اعتبر في المكان مماسة السطح المتمكن واختصاصه به، تبين بطلان ما يعزي إلى البعض من أن المكان للأجسام هو فلك الأفلاك؛ لعدم مماسته، وعدم اختصاصه بكل واحد منها.

وهذا هو **مذهب المشائيين**، وعلى الأول وهو أن يكون المكان قابلا للقسمة في الجهات الثلاث، إما أن يكون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن، وهو مذهب بعض من لا يعبأ به [لا يعتد به]، وإما أن يكون **أمرا موهوما**، يشغله الجسم على سبيل التوهم وهو مذهب المتكلمين، وإما أن يكون بعدا موجودا **مجردا** عن المادة؛ إذ لو كان ماديا لزم من حصول الجسم فيه تداخل الأجسام، وهو محال بالبداهة، ويكون ذلك البعد جوهرا قائما بذاته، يتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه وهو **مذهب الإشراقيين**، ويسمونه بالبعد المفطور زعما منهم بأنه مفطور عليه البداهة، وهذه المذاهب الثلاثة باطلة أما كون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن، فلأن الضرورة قاضية بأن ثخن الجسم المحيط، وسطحه الظاهر لغو في تمكن الجسم، وإنما تمكنه فيما هو محيط به مماس له، فإنما المكان حقيقة هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي، وأما كون المكان عبارة عن البعد الموهوم؛ فلأن البعد الموهوم، إما أن يكون شيئا في نفس الأمر، أو يكون لا شيئا محضا، وعلى الثاني لا يكون مكانا ولا متصفا بالزيادة والنقصان وغيرهما من الأوصاف الواقعية، وعلى الأول فإما أن يكون موجودا بنفسه في الخارج فلا يكون

مذهب المشائيين: إنما ذهبوا إليه؛ لما يرون أمارات المكان من الانتقال منه وإليه، والاحتواء، والاشتغال وغيرها فيه؛ فإن الخصائص المذكورة تنسب في العرف إلى الجسم غالبا. **أمرا موهوما إلخ**: أي فراغا موهوما ليس بشيء في الخارج موافقا للجسم المتمكن في المقدار والتناهي، يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم.

مجردا: كأنه برزخ بين عالمي المجردات والماديات، فكما أنه لا مادة للمجردات كذلك ليس له مادة، وكما يكون للمادي مقدار كذلك يكون أيضا، فيمتاز عن المجردات في عروض المقدار، وعن الماديات في المجردة عن المادة.

مذهب الإشراقيين: وهو المشهور من أفلاطون، وتبعهم المحقق الطوسي.

بعدا موهوما بل بعدا موجودا هذا خلف، أو لا يكون موجودا في الخارج بنفسه، ويكون منشأ انتزاعه موجودا بنفسه في الخارج، فيكون المكان حقيقة ذلك المنشأ، ويجري الكلام فيه. وأما كون المكان عبارة **عن البعد المجرد** الموجود، فأما **أولا فلأن** وجود البعد المجرد محال لما سبق من أن الطبيعة الامتدادية بسنخ حقيقتها محتاجة إلى المادة فلا يمكن وجودها مجردة عنها، وقد سبق أيضا أن الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية، فلا تختلف أفرادها بالحاجة إلى المادة، والاستغناء عنها، وأما ثانيا: فلأن المكان لو كان هو البعد المجرد، لزم من حصول الجسم فيه، تداخل البعدين أعني البعد القائم بالجسم والبعد المجرد، واللازم باطل **بالبداهة الفطرية** وتجويزه يؤدي إلى تجويز دخول جملة الأجسام في أقل من حبة خردلة، والقول بأن **المستحيل تداخل الأبعاد** المادية ....

عن البعد المجرد: كما هو رأي الإشراقيين.

أو لا فلأن: هذا الوجه يبطل وجود البعد المجرد مطلقا سواء كان مكانا أو لم يكن، وذلك لأنه يجب أن يكون متناهيا لبرهان التناهي، فيكون متشكلا لكن طبيعة البعد المجرد، أو لازمها ما يقتضي حدا معينا وشكلا معينا، فيكون بسبب أمر عارض أو يمكن زواله بزوال العارض، فأمكن أن يشكل بشكل آخر، فكان له في نفسه قوة الانفعال، وقوة الانفعال هي من لواحق المادة، كما تقرر عندهم، فيكون البعد المجرد ماديا لا محالة.

بالبداهة الفطرية: فإن بداهة العقل شاهدة بأن جسما إذا شغل بحيز، وحصل له وضع يمتنع أن يشغل بهذا الحيز جسم آخر، ولا يمتاز الجسمان في الوضع، ولا يرد عليه التكاثف؛ فإنه عبارة عن حصول مقدار أصغر لجسم كان له مقدار أكبر أولا، فيجوز أن يشغل هذا الجسم بحيز أصغر من الحيز الذي شغل به أولا، ليس فيه اشتغال الجسمين بحيز واحد بحيث لا يمتازان في الوضع. (حمد الله)

المستحيل تداخل الأبعاد: هذا اعتراض من قبل الإشراقيين على الدليل الثاني، تقريره: أن الممتنع تداخل البعد المادي في المادي، وتجويزه يؤدي إلى تجويز دخول جملة الأجسام في حبة الخردلة، وأما فيما نحن بصدده، فلا يلزم ذلك التداخل الممتنع؛ فإن المتمكن مادي يتداخل في البعد الغير المادي، وتداخل المادي في المجرد ليس بممتنع، ولا يؤدي تجويزه إلى ذلك التجويز.

لا تداخل بعد مادي في بعد مجرد، لا ينبغي أن يصغى إليه؛ لأن منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد؛ فإن البداهة حاكمة بأن مجموع امتدادين أعظم من أحدهما، ولذا لا يمتنع تداخل النقط مطلقا، ولا تداخل الخطوط في جهتي العرض والعمق؛ إذ لا امتداد لها في تينك الجهتين، ويستحيل تداخل خطين في جهة الطول، لامتدادهما في تلك الجهة، ولا تداخل السطوح في جهة العمق؛ إذ لا امتداد لها في تلك الجهة، ويستحيل تداخل سطحين في جهتي الطول والعرض؛ لامتدادهما في تينك الجهتين، وبالجملة فامتناع التداخل إنما هو لأجل المقدار والحجم، ولا دخل في امتناعه للمادة؛ إذ ليس للمادة بنفسها حجم ومقدار، فاستبان أن تداخل الأبعاد مطلقا مستحيل سواء كانت مادية أو مجردة.

ولما تبين بطلان هذه المذاهب الثلاثة تعين أن الحق هو المذهب القائل بأن المكان هو **السطح الباطن** من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي،

السطح الباطن: اعترضت عليه الإشراقية بأن الحركة في المقولة عبارة عن أن يكون في كل آن للمتحرك فرد لا يكون في الآن السابق واللاحق، وكذا تحد الحركة المطلقة بالخروج يسيرا يسيرا، فلو كان المكان هو السطح، لزم أن يكون الطير الواقف في الهواء مع هبوب الرياح، وكذا الحجر الواقف في الماء الجاري متحركا؛ لصدق حد الحركة عليها مع أن الضرورة شاهدة بأنهما ساكنان، وأيضا يلزم ان يكون المسافر المحفوف ظاهر بدنه بكرباس ساكنا وإن ساح مشارق الأرض ومغاربها؛ لأن المكان الحقيقي للمسافر المذكور، إنما يكون هو السطح الباطن للكرباس، وأنه لم يتبدل مع أن الانتقال المكاني ضروري للسياحة.

وأجيب عن الأول بأن الحركة في الاصطلاح: تبدل ما فيه الحركة على سبيل التدريج، وفي العرف اعتبر معه قيد آخر وهو أن يكون مبدأ الاستبدال في موضوع الحركة، فإن أريد بلزوم تحرك ذلك الطير التحرك الاصطلاحي، فالملازمة مسلمة ولا شناعة فيها؛ فإن إطلاق المتحرك عليه إنما يستشنع في العرف دون الاصطلاح، وإن إريد =

ولا ضير في أن لا يكون لبعض الأجسام، وهو الجسم المحيط بالكل مكان. نعم، يجب أن يكون لكل جسم حيز، وستعرف الحيز إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني في امتناع الخلاء

اختلف في أنه هل يمكن خلو المكان عن المتمكن أو لا يمكن، فذهب القائلون بأن المكان هو البعد الموهوم، وبعض القائلين بكونه هو البعد المجرد إلى إمكانه، وذهب أصحاب السطح، وبعض أصحاب البعد المجرد إلى امتناعه، وهو الحق؛ لأن حشو المكان الخالي عن المتمكن كما بين أطراف الإناء مثلا: إذا فرض أنه ليس يشغله جسم، إما أن يكون لا شيئا محضا وهو باطل؛ لأنه يتفاوت صغرا وكبرا وزيادة ونقصانا، ويكون قابلا للانقسام، واللاشيء المحض لا يمكن اتصافه بهذه الأوصاف، أو يكون شيئا، فإما أن يكون بعدا أو لا والثاني باطل؛ لأنه ممتد منقسم فهو بعد البتة، وعلى الأول: فإما أن يكون بعدا مجردا، فقد تبين بطلانه، أو يكون بعدا ماديا فهو إذن جسم لا مكان خال هذا خلف.

وأول ما أضل القائلين بالخلاء أنهم زعموا أن ما ليس بمبصر ليس بجسم، فصاروا يظنون أن الهواء ليس بجسم، وصاروا من ذلك إلى أن اعتقدوا أن المكان الذي فيه الهواء مكان خال؛ وإذ قد نبهو بالأزقاق المنفوخة، وبتحرك الأهوية **بالمراوح** على أن الهواء جسم،

= التحرك العرفي، فالملازمة ممنوعة؛ لعدم المبدأ في الطير. وعن الثاني بأن المكان على قسمين: مكان حقيقي وهو السطح المذكور، ومكان عرفي وهو ما يكون الجسم فيه، ولا يكون مختصا به كالصندوق، فاللازم ههنا السكون في المكان الحقيقي، وهو غير باطل ولا يشهد البداهة ببطلانه، وإنما تدل البداهة على أنه متحرك في الجملة وإن كان في الوضع بالنسبة إلى الأمور الخارجية، أو المكان العرفي، وهو لا يبطل كون المكان الحقيقي سطحا، هذا ملخص ما في هوامش "الشمس البازغة".

مراوح: بالفتح جمع مروح بالكسر بادبزن. (الصراح)

فمنهم من رجع عن اعتقاد الخلاء إلى الإذعان بجسمية الهواء، ومنهم من أصر على عقيدته، وقال: إن الهواء خلاء يخالطه ملأ، وهذا كله جزاف لا ينبغي للعاقل فضل الاشتغال به.

المبحث الثاني في الحيز

وهو أعم **من المكان** فإن كان للجسم مكان فحيزه مكانه، وإن لم يكن له مكان كالجسم المحدد للجهات المحيط بسائر الأجسام الذي يبرهن على وجوده في "الفن الثاني" إن شاء الله تعالى، فإنه ليس مكان؛ إذ ليس فوقه جسم يحويه، حتى يكون سطحه الباطن مكانا له، **كان حيزه وضعه** الذي يمتاز به عن سائر الأجسام، وهو كونه فوقها. إذا عرفت هذا **فنقول: كل جسم** سواء كان بسيطا أو مركبا، فله حيز طبعي يقتضي طبعه الكون والسكون فيه إذا لم يخرجه عنه قاسر، والعود إليه على أقرب الطرق إذا كان خارجا عنه بقسر، وذلك لأن الجسم إذا خلي وطبعه.......

من المكان إلخ: كما ذكر الشيخ في طبعيات "الشفاء" وما قال المحقق في "شرح الإشارات" من أنهما واحد عند الشيخ وجمهور الحكماء، فيأول بأن المراد كونهما واحدا فيما له مكان سوى الجرم الأعظم، وهذا كما يقال: إن الإنسان والحيوان واحد يعني يتصادقان على ذات. **كان حيزه إلخ**: جزاء لقوله: وإن لم يكن له مكان.

وضعه: الوضع يطلق بالاشتراك في عرفهم على ثلثة معان: أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية. والثاني: جزء المقولة وهو الهيئة العارفة للشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى بعض. والثالث: المقولة وهي هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى بعض ونسبة بعض أجزائه إلى غيره، والمراد ههنا هو المعنى الثاني، لا المعنى الثالث، كما حمله بعض الشارحين على ذلك؛ لأنه مما يقتضيه تأثير غريب خارج، فلا يكون طبعيا.

قال المحقق الطوسي في" شرح الإشارات": المراد بالوضع جزء المقولة لا المقولة كما حمله الإمام؛ لأنه مما يقتضيه تأثير غريب، وأما الوضع بالمعنى الأول، فهو أمر تقتضيه الصورة الحالة في الهيولى لا يتعلق بالطبائع المختلفة، فلا وجه لحمله ههنا على ذلك المعنى. (حمد الله وعبد الحكيم) **فنقول كل جسم إلخ**: فرع لزوم الحيز لكل جسم على عمومه من المكان إزاحة؛ لما أورد بالجسم المحيط؛ فإنه مبني على ترادفهما.

أي فرض بعد **وجوده** خاليا عن جميع **ما يمكن خلوه عنه** من الأمور الخارجة، والأحوال العارضة له من خارج، فإما أن لا يكون في حيز أصلا، وهو صريح البطلان، أو يكون في جميع الأحياز وهو أيضا ظاهر الاستحالة، أو يكون في بعض الأحياز دون بعض فيكون حصوله في ذلك البعض، إما باقتضاء أمر خارج عنه، وهو باطل؛ إذ المفروض خلوه عنه، أو باقتضاء الصورة الجسمية، وهو أيضا باطل.

أما أولا: فلأن الحصول في ذلك الحيز لو كان مقتضى الجسمية المشتركة، لزم اشتراك جميع الأجسام فيه.

وأما ثانيا: فلأن نسبة الصورة الجسمية إلى جميع الأحياز على السواء، فلا معنى لاقتضائها لذلك الحيز الخاص، أو باقتضاء الهيولى، وهو أيضا باطل.

أما أولا: فلأنها تابعة في التحيز بذاتها للصورة، فلا يقتضي التحيز بذاتها.

وأما ثانيا: فلأنها قابلة محضة، فلا تكون مقتضية لشيء، أو باقتضاء أمر داخل في الجسم مختص به، أعني صورة النوعية المسماة بالطبيعة، فيكون ذلك الحيز طبعيا للجسم، فإذا خرج الجسم عنه كان خروجه عنه لأجل قاسر مناف لطبيعة، ......

وجوده إلخ: قيل عليه أن تخلية الجسم مع طبعه وإن كانت ممكنة في الذهن لكنها جاز أن تكون مستحيلة في نفس الأمر، فلا يتمشى الاستدلال بها على أن للجسم حيزا طبعيا بحسب نفس الأمر بل على أن له حيزا طبعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع. وأجيب بأن الأمور الخارجة، وتأخيرها لما لم تكن من دواخل الجسم، ولا من معلولاته، ولامن علله فرفعها وتخلية الجسم عنها ممكن بالنظر إلى الجسم من حيث هو، فلا مساغ لاحتمال أن تكون مستحيلة في نفس الأمر.

ما يمكن خلوه عنه: لا يراد بهذا القيد أن الجسم إذا قطع النظر عن طبعه، وخلي مع جسميته يكون في حيز وليس من الطبيعة؛ فإن المفروض خلو الجسم عنها، فهو من أمر آخر؛ لأن حيز الطبيعة من مقومات الجسم فيستحيل خلوه عنها بالنظر إلى ذات الجسم من حيث هو. (حمد الله)

فإذا خلى وطبعه عاد إلى ذلك الحيز باقتضاء طبيعته على أقرب الطرق، وذلك هو المدعى. ثم إنه لا يمكن أن يكون لجسم واحد حيزان طبعيان؛ لأنه إذا كان في أحدهما مخلى بطبعه، فإن طلب الثاني **لم يكن** الحيز الذي هو فيه طبعيا، وإن لم يطلبه **لم يكن الثاني طبعيا**.

ثم الجسم البسيط بكليته يكون له حيز طبعي ممتاز عن سائر الأحياز، وأما أجزاؤه، فإن كانت وهمية متصلة بكليتها يكون أحيازها أجزاء وهمية لحيز الكل، وإن كانت موجودة في الخارج يكون انفصالها عن الكل بقاسر، ويمتاز أحيازها عن الأجزاء الأخر للحيز الكلي لأجل القاسر.

وأما الجسم المركب، فلما كان عبارة عن مجتمع البسائط، وكان حجمه **هو ما اجتمع** من أحجامها فلا يحتاج إلى حيز زائد على أحياز البسائط، فإن كانت بسائطه متساوية في قوة الميل إلى أحيازها، فحيزها الطبعي هو ما اتفق وجوده فيه وإن كان بعضها غالبا على الباقي في قوة الميل إلى الحيز، فمكانه **مكان الغالب**؛ . . .

لم يكن إلخ: لأن طلب الذي لم يحصل فيه هرب طبعي عن الذي حصل فيه، والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبعيا.

لم يكن الثاني طبعيا: لأن غير المطلوب طبعا لا يكون طبعيا. **هو ما اجتمع**: لأن التركيب لا يورث زيادة في أحجام الأجسام، فلا يحتاج بسببه إلى حيز زائد على أحياز البسائط.

مكان الغالب: هذا ما قاله الشيخ في" الإشارات" وذهب إليه المحقق الطوسي في "شرحها"، واعترض عليه المحاكم بانه يجوز أن تكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب، فربما تفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما، كما أن ثقل الذهب ليس لثقل الأجزاء الأرضية، بل هو مستفادة من صورته النوعية، وأجاب عنه الصدر الشيرزاي بأن ثقل الذهب وإن لم يكن لثقل أجزائه الأرضية لكن فعل الصورة ينبغي أن يناسب فعل الغالب من الأجزاء المادية لها، فكثرة الأجزاء الثقيلة المندمجة اندماجا شديدا مما له مدخل في إفادة الصورة ذلك الثقل البتة.

فإنه يقهر ما عداه من البسائط، ويجذبه إلى حيزه، هذا هو المشهور، ولعل الحق **أن حيز المركب** هو ما يقتضيه مزاجه بحسب ما له من درجات الثقل والخفة، والله أعلم.

المبحث الثالث في الشكل

وهو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة التناهي.

اعلم أن الجسم بما هو جسم لا يستلزم التناهي؛ لأن من تصور جسما لا متناهيا **لم يتصور** جسما لا جسما، ولأنه يحتاج في إثبات تناهيه إلى إقامة البرهان، إلا أن أنواع الجسم بطبائعها يقتضي مقادير خاصة ومراتب مخصوصة من التناهي وهيئات؛ لأن الجسم الخاص أعني نوعا من الجسم المطلق، إذا خلي وطبعه، فإما أن يكون لا متناهيا، **وقد تبين** استحالته أو يكون متناهيا، فيكون له من جهة التناهي هيئة، وهي الشكل، ولا بد لتلك الهيئة من علة ولا يكون علته أمرا خارجا؛ لأنا فرضنا الجسم مخلاً بطبعه، فيكون علته طبيعة الجسم، فيكون ذلك الشكل طبعيا للجسم، فكل جسم له شكل طبعي يكون الجسم عليه إذا لم يغيره قاسر، وإذا غيره قاسر، ثم زال القاسر يعود الجسم إلى شكله الطبعي إن لم يمنع مانع، فإن منع مانع مع زوال القاسر لا يعود إليه، وذلك كالأرض؛ فإن شكلها الطبعي هو الكرة لكن زال عنها شكلها الطبعي لأجل أسباب خارجة كالرياح والأمطار والسيول، ....

أن حيز المركب: وإليه ذهب الفاضل الجونفوري في "الشمس البازغة". **لم يتصور**: ولو كان الجسم يستلزم التناهي لكان تصور الجسم اللامتناهي تصورا لجسم لا جسم؛ لأن سلب اللازم يوجب سلب الملزوم، فإذن من تصور الجسم بدون لازمه تصور جسما لا جسما ولما لم يكن تصور الجسم اللامتناهي تصورا لجسم لا جسم تبين أنه لا يستلزمه. **وقد تبين**: فيما مر من برهان التطبيق والبرهان السلمي.

فحدثت فيها تلال **ووهاد** وأعواد **وأنجاد** لأجل تلك الأسباب القسرية، فأخرجتها عما يقتضيها طبعها من الهيئة الكرية، وكما أن طبعها اقتضى شكلا خاصا، اقتضى أيضا كيفية خاصة حافظة للشكل، وهي اليبوسة، فلما زال شكلها الطبعي لأجل القواسر حفظت كيفيتها الطبعية **أعني اليبوسة** الشكل الذي حصل لها بالقسر؛ فإن من شأن اليبوسة حفظ الشكل أي شكل كان طبعيا كان أو قسريا، وهذا عجيب؛ فإن طبيعة الأرض اقتضت كيفية عاقتها عن مقتضاها أعني شكلها الطبعي، فصار الشكل القسري الحاصل للأرض مقتضى طبعها بالعرض، **ثم إن الشكل** الطبعي للجسم البسيط هو الكرة؛ لأن طبيعته واحدة ومادته واحدة، ....

وهاد: وهد: *زمين پست*، وهاد جماعة. **أنجاد**: نجد: *زمين بلند*، أنجد وأنجاد *جمع آن*.

أعني اليبوسة إلخ: فإن قلت: كما أن اليبس مقتضى الطبيعة كذلك الشكل أيضا مقتضاها، فلم ترجح الأول على الثاني، ولم يزل اليبس حتى يحدث الشكل. قلت: المقتضى الأول حاصل، والثاني زائل، والأول مانع من الثاني، فظاهر أن في مثل هذه الصورة لا وجه لزوال الأول، ويحتمل أيضا أن تكون الاقتضاءات مختلفة بالشدة والضعف، وذلك يرجح بعضها في حصول مقتضاه على بعض. (حمد الله)

ثم إن الشكل إلخ: وذلك ليس مبنيا على مسألة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، حتى يرد عليه ما أورد المحاكم من أنه لم لا يجوز أن يكون هناك جهات واعتبارات يصدر بسببها في مادة واحدة أفعال مختلفة. والثابت أن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ولا على أن الواحد بالنوع لا يصدر عنه أفعال مختلفة كالخط والنقطة والسطح، وفي أشكال غير الكرة لا بد من صدور تلك الأفاعيل، حتى يرد ما أورده المحقق الخوانساري من أنه من العجب أنهم يسندون المكان والشكل والكيف وغير ذلك إلى طبيعة واحدة مع أنها مختلفة بالجنس، ولا يجوزون أن يصدر عنها الشكل الغير المستدير باعتبار اشتماله على الخط، والسطح المختلفين نوعا، وهل هذا إلا مكابرة، بل مبناه على ما يشعر به عبارة المصنف العلامة على أنه لا يكون فعل الطبيعة الواحدة في المادة المتشابهة مختلفا بأن يكون فيه اختلاف في الجوانب والأطراف بأن يكون في جانب ههنا خط وفي جانب سطح، وفي جزء منها حرارة، وفي جزء برودة مثلا، وهكذا بل لا بد أن يكون مقتضاها من كل جنس نوعا واحدا غير مختلف وإن اقتضت الأنواع المتعددة من الأجناس المختلفة.

والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلا فعلا واحدا، وكل شكل سوى الكرة لا يكون متشابها، بل يكون فيه اختلاف في الجوانب والأطراف، فإذن مقتضى طبيعة الجسم البسيط من الأشكال هو الكرة، والشكل الكري ليس نوعا واحدا حتى يستشكل استناده إلى الطبائع المتعددة المختلفة لأنواع الجسم البسيط؛ لأن مراتب الكروية مختلفة بالنوع عندهم على أنه لا امتناع في استناد الواحد بالعموم، وإن كان نوعا حقيقيا إلى مباد مختلفة بالنوع.

المبحث الرابع في الحركة والسكون

وفيه فصول

فصل في تعريف الحركة والسكون

اعلم أن الشيء الموجود بالفعل إما أن يكون بالفعل **من جميع الوجوه** كالواجب جل مجده؛ فإن وجوده وكمالاته بالفعل من كل وجه على ما سيجيء إن شاء الله تعالى في الإلهيات، أو يكون بالفعل من بعض الوجوه، وبالقوة من بعض الوجوه كالأجسام مثلا؛ فإنها موجودة بالفعل، ومتصفة بالقوة ببعض صفات لا توجد فيها في الحال، وتوجد فيها في الاستقبال، ولا يمكن أن يكون شيء موجود بالفعل بالقوة من جميع الوجوه، وإلا **كان وجوده** أيضا بالقوة، فلا يكون موجودا بالفعل، هذا خلف، والشيء الموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن أن يكون له صفة وكمال لا يكون حاصلا له في الحال، ويكون متوقعا يمكن خروجه من القوة إلى الفعل، ....

(حاشية بين السطور: في الحال — والعقول عندهم)

من جميع الوجوه: قيل: لو كان بالفعل من جميع الوجوه لكان كونه بالفعل أيضا بالفعل، ويتسلسل، والجواب: أن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية، فينقطع بانقطاع الاعتبار. (عبد الحكيم) **كان وجوده:** لأن وجوده أيضا من هذه الجملة.

وإلا لم يكن ذلك الشيء بالفعل من جميع الوجوه، والشيء الموجود الذي هو بالفعل من وجه، وبالقوة من وجه يمكن خروجه إلى الفعل فيما هو بالقوة فيه؛ إذ لو لم يمكن خروجه إلى الفعل فيه لم يكن هو بالقوة.

فخروجه إلى الفعل فيه إما أن يكون على سبيل التدريج، كانتقال الجسم من مكان إلى مكان، فإنه إذا كان في مكان، ثم انتقل عنه فلا يصل إلى المكان الثاني إلا بقطع المسافة التي بين المكانين تدريجا، وإما أن يكون على الدفعة من غير تدريج، كانقلاب **الماء هواء** مثلا؛ فإنه ما دام ماء لم يخرج من المائية إلى ما كان بالقوة أعني الهوائية، وإذا خرج من المائية فهو هواء، فليس بين المائية والهوائية حالة متوسطة، حتى يتصور التدريج ههنا، فالحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل تدريجا، وأما الخروج منها إليه دفعة فلا يسمى **حركة**؛ فلذا عرف قدماء الفلاسفة الحركة بأنها الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج أو يسيرا يسيرا أو لا دفعة.

ولما رأى **متأخروهم** أن معنى التدريج أن لا يكون دفعة، ومعنى الكون دفعة أن يكون في آن، ومعنى الآن طرف الزمان، والزمان هو مقدار الحركة، ....

الماء هواء: هواء مفعول الانقلاب؛ لأنه مطاوع القلب المتعدي إلى اثنين فيتعدى إلى واحد.

حركة: بل يسمى كونا، فإن الكون اسم للحدوث دفعة، والفساد اسم للزوال دفعة.

متأخروهم: وهو المعلم الأول وأتباعه حيث طعن في هذا التعريف بكونه متضمنا للدور، وقال بحر العلوم: إنما يتوجه الطعن لو كان للتعريف تعريفا حقيقيا، والظاهر أنه تعريف لفظي؛ لأن الحركة معلومة بمعونة الحس بديهي تصورها، وأن المقصود إزالة الخفاء الذي وقع من لفظ الحركة على معان، وهو حاصل.

وقد يقال: ليس مقصود المعلم الأول إفساد التعريف، إنما مقصوده أن الأولى أن يعرف بتعريف خال عن الدور تمرينا للمتعلم بصناعة التعريف.

فيكون هذا التعريف **دوريا، عدلوا** عن هذا التعريف إلى تعريف آخر، **فقالوا**: إن الحركة كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة، بيان ذلك: أن الموجود الذي هو بالفعل من وجه، وبالقوة من وجه، إذا خرج من القوة إلى الفعل، يحصل له بالفعل ما كان له بالقوة، فما يحصل له بالفعل يسمى كمالا؛ فإنهم يسمون الفعل كمالا والقوة نقصانا، فالجسم ما لم يتحرك فهو بالقوة في أمرين:

الأول: الانتقال عما هو فيه.

الثاني: الوصول إلى المنتهى.

ثم إذا تحرك ووصل إلى المنتهى حصل له كمالان:

الأول: الحركة والانتقال.

الثاني: الوصول والحركة سابقة على الوصول.

فالحركة كمال أول، والوصول كمال ثان.

ثم إنه لا بد من أن يكون هناك مطلوب يكون إليه الحركة؛ فإن حقيقة الحركة هي السلوك إلى المطلوب، وأن لا يكون المطلوب حاصلا بالفعل مادامت الحركة؛ فإنه لا حركة بعد حصول المطلوب والوصول إلى المنتهى، فإنما يكون الحركة حاصلا بالفعل إذا

دوريا عدلوا: وأجاب عنه صاحب" الطارحات" بأن المفهوم الاصطلاحي للحركة نظري، والدفعة والتدريج وأمثاله مفهومات بديهية بالوجه الإجمالي، حاصلة بمعونة الحس من غير حاجة إلى الاكتساب، ونظرية بالكنه التفصيلي مثل الحرارة والبرودة والحلاوة والحموضة، فاكتسبوا أولا ذلك المفهوم النظري المجهول بهذه المفهومات المعلومة بالوجه الإجمالي البديهي، ثم إذا صار ذلك النظري معلوما اكتسبوا تلك المفهومات المجهولة النظرية باعتبار الكنه التفصيلي بهذا النظري المعلوم بجعله جزءا لمعرف الزمان والآن اللذين هما جزءان لمعرف تلك المفهومات، فيرجع الأمر إلى اكتسابين: الأول اكتساب النظري بالبديهي، والثاني النظري المجهول بنظري معلوم فلا دور. (عماد)

فقالوا: قد عرف المعلم الأول بهذا التعريف بعد تزييفه التعريف المذكور، ولا يخفى أن هذا التعريف أخفى من المعرف جدا، فليت شعري لم صار التعريف الأول مردودا عند المعلم الأول، وهذا التعريف مقبولا. (بحر العلوم)

لم يكن الوصول إليه حاصلا بالفعل، فهي كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة، لا من حيث هو بالفعل ولا من حيثية أخرى، فاحترز بها **عن سائر الكمالات الأول**؛ فإن كل واحد منها وإن كان كمالا أولا مما هو بالقوة لكن لا من حيث هو بالقوة.

والحق **أن تصور الحركة** مما لا يحتاج إلى هذا التعريف، ويكفي له أن يقال: إنها الخروج من القوة إلى الفعل تدريجا، ومعنى التدريج يسيرا يسيرا لا دفعة من المعاني الأولية التصور لإعانة الحس عليها، ولا يتوقف تصورها على تصور حقيقة الزمان والآن، وإن كان الآن والزمان سببين لها في الوجود، **وأما الرسم** الذي ذكروه فهو وإن كان أخفى من تصور الحركة بالوجه الجلي المتعارف، لكنهم إنما عرفوها به تمرينا للأفهام، وتمهيدا لما يثبتون للحركة من الأحكام. هذا، وأما السكون، **فهو عدم الحركة** عما من شأنه الحركة، ....

عن سائر الكمالات الأول : إذ ليس عروضها مرهونا بحيثية القوة. **أن تصور الحركة**: هذا تحقيق الحق، وجواب من قبل القدماء لإيراد المعلم الأول، وقد سبق منا تفصيله، فتذكر. **وأما الرسم**: اعتذار من قبل المعلم الأول وأتباعه؛ لما يرد عليهم أن التعريف الذي ذكروه أخفى من المعرف.

فهو عدم الحركة إلخ: فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة؛ إذ من شأن العدمي - وهو السكون - الاتصاف بالملكة - وهي الحركة - وكل ما هذا شأنه فالتقابل بينهما بالعدم والملكة، واستدل عليه بأنه لا شبهة في تقابلهما، لا تضايف، وهو ظاهر؛ لظهور أن تصور كل منهما غير معلق بتصور الآخر، ولا تقابل السلب والإيجاب؛ لظهور خلو بعض الأشياء عنهما كالإله الحق تعالى مثلا، ولا تضاد؛ لأن الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، فلو كان السكون ضدا لها كان وجوديا، فيكون كمالا ثانيا لما هو بالقوة أو كمال أول لما هو بالفعل.

والأول يوجب أن يتقدم السكون حركة حتى يكون السكون كمالا ثانيا، وهو ليس كذلك، والثاني أن يتأخر عن السكون كمال حتى يكون أولا بالنسبة إليه وهو أيضا ليس بواجب، لا يقال: يجوز أن يكون تقابل التضاد ولم يعتبر شيء من الأولية والثانوية؛ لأنه حينئذ لا يكون بينهما تقابل بالذات، كذا أفاده نظام الملة والدين في "الحاشية للصدرا".

فما ليس من شأنه الحركة **كالواجب جل مجده**، والعقول المجردة ليس بساكن ولا متحرك.

فصل في بيان الحركة التوسطية والحركة القطعية

اعلم أن الحركة تطلق على معنيين: الأول: كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث بالاشتراك اللفظي
يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة في حد مما فيه الحركة لم يكن فيه قبله، ولا يكون فيه بعده، فلا ريب في أن الجسم إذا تحرك وفارق المبدأ ولم يصل بعد إلى المنتهى، يحصل له حالة بسيطة هي كونه بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في آن من حين فارق المبدأ إلى أن يصل إلى المنتهى في حد من المسافة لم يكن فيه قبل ذلك الآن؛ إذ لو كان قبله كان ساكنا فيه، فلا يكون متحركا، وقد فرضناه متحركا، هذا خلف، وأيضا لا يكون في ذلك الحد بعد ذلك الآن؛ إذ لو كان فيه بعده كان ساكنا في ذلك الحد، فلا يكون متحركا، وقد فرضناه متحركا، هذا خلف.

وهذا المعنى موجود في الخارج البتة؛ فإنا نعلم بالضرورة بمعاونة الحس أن الجسم إذا تحرك يحصل له حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له عند المبدأ، ولا تكون ثابتة له بعد وصوله إلى المنتهى، بل إنما يحصل له تلك الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهى، وتلك الحالة مستمرة من حين فارق المتحرك المبدأ إلى آن وصوله إلى المنتهى، ومع كونها مستمرة تختلف حين اتصاف الجسم بها نسبته إلى حدود المسافة أعني كونه في ذلك الحد، وذلك الحد، وهذا الحد، ....

كالواجب جل مجده إلخ: فإنه موجود بالفعل من جميع الوجوه، فلا يكون متحركا، فلا يكون ساكنا، وأما الموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم.

فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار النسبة إلى حدود المسافة سيالة، **وهذه الحالة** هي المسماة **بالحركة التوسطية**.

والثاني: الأمر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة، المستمر إلى منتهاه، المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها، المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه، الغير القار بعدم قراره، والمعنى الأول يفعل هذا المعنى الثاني باستمراره وسيلانه **كما يفعل** القطرة النازلة خطا مستقيما، والشعلة الجوالة دائرة تامة، وهذا المعنى يسمى **بالحركة القطعية**، وهي موجودة في الأذهان قطعا.

وأما في الأعيان فقد قيل: إنها **لا وجود لها** فيها؛ إذ المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لا يوجد الحركة بتمامها، وإذا وصل إليه فقد انقطعت الحركة، والحق عند الفلاسفة المطابق لأصولهم أنها موجودة في الخارج ....

وهذه الحالة: أي الحالة التي يحصل للمتحرك حين توسطه بين المبدأ والمنتهى. **بالحركة التوسطية**: سميت توسطية؛ لعروض هذه الحالة للجسم المتحرك في أثناء الحركة ووسط المسافة. (هاشم) **كما يفعل**: فيه إشارة إلى أن لا فاعلية ههنا حقيقة، إنما الحكم بالفاعلية على سبيل التخييل والتوهم. (بحر العلوم). **بالحركة القطعية**: لما كان انقطاع المسافة المتصلة الواحدة إنما يكون بأمر ممتد متصل بسببه يتصور مرور المتحرك على تلك المسافة، لا بتلك الحالات المتحققة في الحدود؛ إذ لا انطباق لها على المسافة، سميت هذه الحالة بالقطعية. (هاشم)

لا وجود لها: قائله طائفة المتكلمين القائلين بانفصال الحركة بتخلل السكنات في كل حركة، وهذا هو مناط التفاوت بالسرعة والبطء عندهم، وما ذكر تعليلا لقولهم، فهو من شبهاتهم الواردة على ثبوت الحركة الاتصالية. والجواب على ما قال الصدر الشيرازي: أن امتناع وجودها في آن الوصول إلى المنتهى، وكذا في كل آن من الآنات مسلم، ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا؛ لأن رفع الخاص لا يستلزم رفع العام، بل الحركة بمعنى القطع إنما توجد في زمان نهايته آن وصول الجسم إلى المنتهى. قال بحر العلوم: خلاصته أن دليلكم إنما يلزم منه انتفاء وجود الحركة بمعنى القطع في آن الوصول وقبله، ولا يلزم منه انتفاء وجودها في الزمان بحيث ينطبق كل جزء منها على كل جزء منه.

في تمام زمانها، لا في آن قبله، ولا في ما بعده، ولا في آن يفرض فيه، ولا في جزء يفرض فيه.

نعم! **لو فرض** في ذلك الزمان جزء يفرض من الحركة فإنها منطبقة عليه متصلة باتصاله منقسمة بانقسامه، وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل؛ لأنها لو كانت مركبة من أجزاء موجودة بالفعل، كانت المسافة مركبة من أجزاء موجودة بالفعل؛ لكون الحركة منطبقة على المسافة، ومنقسمة بانقسامها، فأيّ جزء يكون فيها، يكون بإزائه جزء من المسافة، فإن كان فيها جزء بالفعل يكون بإزائه بالفعل في المسافة، **واللازم** باطل؛ إذ قد ثبت بالبرهان أن المسافة متصلة، وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل، **فالملزوم** مثله.

فصل الحركة تتعلق **بأمور ستة**

الأول:	موضوعها القابل لها وهو المتحرك.	الثاني:	**علتها** الفاعلة لها أعني المحرك.
الثالث:	ما فيه الحركة **كالمسافة**.	الرابع:	ما منه الحركة أعني المبدأ.
الخامس:	ما إليه الحركة أعني المنتهى.	السادس:	مقدار الحركة أعني الزمان.

في تمام زمانها: هذا على تقدير ثبوت المعية الدهرية فيما بين الوجودات الزمانية ظاهر الصحة، بل هو موقوف عليها، وأما على تقدير انتفاء المعية الدهرية فيما بينها، ففي صعوبة. (بحر العلوم) **لو فرض**: وفي نسخة: يوجد في جزء يفرض في ذلك الزمان جزء يفرض من الحركة. **واللازم**: أي كون الجزء بالفعل في المسافة. **فالملزوم**: أي كون الجزء بالفعل في الحركة القطعية.

بأمور ستة: وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار أمرين من هذا النت، وهما المحرك والمسافة، فقسموها باعتبار المحرك إلى ثلاثة: طبعية وقسرية وإرادية، وباعتبار ما فيه الحركة إلى أربعة: أينية ووضعية وكمية وكيفية كما فعله المصنف العلامة - قدس سره - أيضا. **كالمسافة إلخ**: فيه إشارة إلى أن المسافة هي ما فيه الحركة من المقولات التي تقع فيها الحركة، لا سطح الجسم الذي يسير عليه المتحرك، كما هو المتعارف. (ملا نظام الدين)

فالحركة لا تتحقق بدون هذه الأمور الستة؛ لأنها عرض فلا بد لها من موضوع قابل، وهو المتحرك، وممكنة فلا بد لها من علة فاعلة، وترك لشيء فلا بد لها من مبدأ متروك، وطلب لشيء فلا بد لها من منتهى مطلوب، وسلوك فلا بد لها من طريق يسلك، وهو ما فيه الحركة، وتدرج فلا بد لها من زمان.

ثم إنه لا يجوز أن يكون المتحرك هو المحرك، **أما أولا؛ فلما تقرر** عندهم أن القابل لشيء **لا يكون فاعلا له، وأما ثانيا؛ فلأن الجسم** لو كان فاعلا للحركة بما هو جسم لكان كل جسم متحركا، والتالي صريح البطلان، فإذن علة الحركة أمر غير الجسمية كالطبيعة الخاصة أعني الصورة النوعية؛ فإنها تحرك الجسم إلى حيزه الطبعي، إذا كان الجسم خارجا عنه.

هذا، وأما المبدأ والمنتهى **فقد يتحدان ذاتا،** ....

أما أولا إلخ: دليل على امتناع ذلك مطلقا في الحركة وغيرها. **فلما تقرر إلخ:** فيه أن المقرر عندهم في الفلسفة الأولى: أن القابل بمعنى المستعد لا يكون هو الفاعل بلا زيادة شرط. وقوله: لأنها عرض لا بد لها من موضوع قابل هو المتحرك، يدل على أن القابل هو الموصوف، فلا يضاد تلك المسألة كون القابل المحرك هو الفاعل، إلا أن يقال: إن الحركة القطعية متجددة، فلا بد من استعدادات وإن كانت قديمة، والحركة الكمالية ملازمة لها، فلا توجد إلا باستعداد، فلا يكون القابل هو الفاعل.

لا يكون فاعلا له: أي من جهة واحدة، فلا ينتقض بمعالجة النفس ذاتها؛ إذ المعالج النفس من حيث ما لها من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج هي من حيث ما لها من المرض، واستعداد قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن، فالطبيب معالج والمريض متعالج، فموضوع التأثير والتأثر مختلف فيه بالاعتبار وإن كان ذاتا واحدة، وهي النفس وهذا في علاج الأمراض النفسانية، وأما الأمراض الجسمانية، فاختلاف المعالج والمستعلج فيها بالذات.

وأما ثانيا إلخ: دليل على امتناعه في الحركة خاصة. **فلأن الجسم:** يعني أنه لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسما، لكان كل جسم متحركا؛ لاشتراك الأجسام في الجسمية، والتالي صريح البطلان؛ لسكون بعض الأجسام كالأرض مثلا، فالمقدم مثله. (صدرا) **فقد يتحدان ذاتا:** وإنما التفاوت بالاعتبار.

كما في الحركة المستديرة التامة، وقد يتعددان، فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما في الحركة من السواد إلى البياض، ومن الحرارة إلى البرودة؛ فإن المبدأ وهو السواد أو الحرارة مضاد بالذات للمنتهى، وهو البياض والبرودة، كما أنهما متضادان من حيث كونهما مبدأ ومنتهى؛ فإن مفهومي المبدأ والمنتهى متقابلان البتة.

وليس بينهما تقابل الإيجاب والسلب ولا تقابل العدم والملكة؛ لكونهما وجوديين ولا تقابل التضايف؛ لجواز تعقل أحدهما بدون الآخر، فليس بينهما إلا تقابل التضاد، فمعروضاهما يكونان متضادين بالعرض، وقد يتضادان بالعرض من جهة أخرى سوى جهة عروض هذين المفهومين، كما في الحركة من المحيط إلى المركز وبالعكس؛ فإن المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض من جهة عروض عارضين متضادين لهما، أعني القرب من الفلك، والبعد عنه، وقد يتضادان بالعرض من هذه الجهة فقط أي من جهة عروض مفهومي المبدأ والمنتهى.

فهذا ما أردنا أن نتكلم فيه من أحوال المتحرك والمحرك وما منه الحركة وما إليه الحركة، بقي الكلام فيما فيه الحركة وفي مقدار الحركة، فأما ما فيه الحركة يتكلم فيه في الفصل الثاني، وأما مقدار الحركة أعني الزمان فسيأتي فيه الكلام في آخر مبحث الحركة.

فصل فيما يقع فيه الحركة

اعلم أن **الحركة تقع بالذات** في **أربع مقولات**:

الأولى: مقولة **الأين**، ووقوع الحركة فيها **ظاهر**؛ فإن أكثر الأجسام تنتقل من أين إلى أين على سبيل التدريج، وتسمى هذه الحركة **نقلة**.

الثانية: مقولة الوضع أعني الهيئة الحاصلة لشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، ونسبتها إلى خارج، والحركة فيها هي أن يتغير الجسم من وضع إلى وضع على سبيل

الحركة تقع بالذات: هذا تقسيم الحركة باعتبار ما تقع فيه، وأما التقسيم باعتبار المحرك فسيجيء بعد، وكان الأنسب تقديم التقسيم باعتبار المحرك؛ لأن الفاعل مقدم على المفعول، لكنه - قدس سره - ساق الكلام على عادتهم في التقديم. وقيد الحركة بالذات؛ لدفع ما أورد على الحصر من أن الحركة واقعة في بواقي مقولات العرض أيضا، فإنها بتبعية مقولة أخرى من المقولات الأربع لا بالذات، مثلا: إذا تحرك ماء أشد سخونة من ماء آخر حتى صار سخونته أضعف من سخونة الآخر؛ فإنه وإن تحرك من نوع من الإضافة أعني الأشدية إلى نوع آخر منها أعني الأضعفية، وهي الحركة في مقولة الإضافة لكنها بالتبعية؛ إذ أشديتها وأضعفيتها تابعة للحركة في الكيف؛ فإن الحركة في الكيف ههنا بالأصالة والاستقلال؛ لانتقاله من فرد كيفية السخونة إلى فرد آخر منها.

أربع مقولات: من اصطلاحات القوم إطلاق المقولة على الجوهر والأعراض التسعة، فيقولون: المقولات عشر، ووجه إطلاق المقولة عليها إما كونها محمولات إذا كان المقول بمعنى المحمول، وإما كونها بحيث يتكلم فيها ويبحث عنها إذا كان المقول بمعنى الملفوظ، والتاء إما للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وإما للمبالغة في المقولة. (علمي) ومعنى وقوع الحركة في المقولة هو أن الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة إلى نوع آخر منها كالحركة من السواد إلى البياض في مقولة الكيف، أو من صنف إلى صنف كالحركة من السواد الضعيف إلى القوي، أو من فرد إلى فرد كما في الأيني؛ إذ للمتحرك في كل آن فرد من الأين.

الأين: هو الهيئة الحاصلة للمتمكن بسبب حصوله في المكان، فالحركة الأينية هي انتقال من أين إلى أين، والأين ليس عين المكان، فما في "هداية الحكمة" هي انتقال الجسم من مكان إلى مكان، مسامحة. **ظاهر**: وعليها يطلق الحركة في العرف العام. **نقلة**: لكونها انتقالات، وهذا القدر وإن كان متحققا في جميع الحركات لكن لا يلزم الطرد والعكس بوجه التسمية. (عماد)

التدريج، وهذه الحركة قد تكون **مع حركة أينية** للجسم كالنهوض من القعود إلى القيام؛ فإن هناك حركتين: إحداهما أينية، والأخرى وضعية؛ إذ الناهض من القعود إلى القيام **ينتقل من أين** إلى أين آخر، كما أنه ينتقل **من وضع** إلى وضع آخر.

وقد تكون مع حركة أينية لأجزاء الجسم لا للجسم، كحركة الأفلاك المحوية؛ فإن الفلك المحوي إذا تحرك على استدارة، فإنه لا يفارق أينه ومكانه أعني السطح الباطن من الفلك الحاوي، ويتبدل وضعه إلى الأمور الخارجة أي التي هي فوقه والتي هي تحته، فيكون متحركا في الوضع لا في الأين لكن أجزاؤه يتبدل أمكنتها؛ لأنها تنتقل من موضع من السطح الباطن من الفلك الحاوي إلى موضع آخر منه. وقد لا تكون مع حركة أينية أصلا كحركة الفلك الأعظم؛ إذ ليس له مكان حتى يتصور له أو لأجزائه حركة في الأين، فهو يتحرك على المركز حركة وضعية.

الثالثة: مقولة الكم، والحركة فيها هي انتقال الجسم من مقدار إلى مقدار كالتخلخل، وهو أن يزيد مقدار الجسم **من دون أن ينضاف** إليه غيره، والتكاثف وهو أن ينتقص مقدار الجسم **من دون أن ينفصل** منه جزء، وقد عرفت إمكان التخلخل والتكاثف ....

مع حركة أينية: بل كل حركة أينية وضعية؛ لأن الوضعية تبدل الأوضاع وهو لازم لتبدل الأيون بدون العكس الكلي، كما في حركة الفلك الأعظم، والله أعلم. **ينتقل من أين**: لتبدل السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي الذي هو المكان. **من وضع**: لتبدل الوضع الذي هو المقولة على سبيل التدريج.
من دون أن ينضاف: احترز به عن النمو والسمن؛ فإنهما يحصلان بانضياف الأجزاء الأصلية أو الزائدة إلى مقدار الجسم. **من دون أن ينفصل**: يخرج به الذبول والهزال والنقصان الصناعي.

الحقيقيين وتحققهما **فيما سبق**، وينبه على وجودهما أن الماء **إذا انجمد** تكاثف وصغر حجمه، ثم إذا ذاب تخلخل وزاد حجمه، وعلى تحقق التخلخل أن **الآنية** إذا ملئت ماء وشد رأسها **وأغليت** فعند الغليان يتصدع الآنية، وما ذلك إلا لأن الغليان يوجب تخلخلا وزيادة في مقدار الماء بحيث لا يسعه الآنية فتنصدع لا محالة، وكالنمو وهو ازدياد حجم **الأجزاء الأصلية** للجسم **بسبب ما ينضم إليه** في **جميع الأقطار** بنسبة طبعية، والذبول وهو انتقاص حجم الأجزاء الأصلية للجسم **بسبب ما ينفصل** عنه في جميع الأقطار على نسبة طبعية، وفي كون النمو والذبول حركتين في الكم كلام لا يليق بهذا المختصر.

الرابعة: مقولة الكيف، والحركة فيها تسمى استحالة، وهي كما يصير الماء البارد حارا بالتدريج، وبالعكس، وكما يصير الجسم الأبيض أسود تدريجا، وبالعكس، ....

الحقيقيين: وهما ما بينه الأستاذ العلامة - قدس سره - وأما غير الحقيقيين، فالتخلخل يطلق على الانتفاش وهو أن يتباعد الأجزاء ويداخلها جسم غريب كالقطن المنفوش، ويطلق التكاثف على الاندماج وهو أن تتقارب الأجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه. **فيما سبق**: في التفريع الذي في فصل كيفية التلازم بين الهيولى والصورة.

إذا انجمد: جمد الماء وكل سائل كنصر وكرم جمدا وجمودا ضد ذاب. (ق) ذوب ذوبان *گداختن*. **الآنية**: إناء بالكسر ظرف، آنية بالمد جمع، أواني جمع الجمع. **أغليت**: غليان: *جوشيدن ديگ*. **الأجزاء الأصلية**: احترز به عن السمن؛ فإنه زيادة في الأجزاء الزائدة. والأجزاء الأصلية هي المتولدة في أكثر الحيوانات من المني كالعظم والعصب والرباط، والأجزاء الزائدة هي المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن.

بسبب ما ينضم إليه: يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم آخر بسطحه الخارج، ويخرج السمن أيضا؛ فإنه ازدياد في العرض والعمق فقط لا في الأقطار الثلاثة، وبقوله: بنسبة طبعية - هي نسبة تقتضيها طبيعة المحل - خرج الورم في جميع الأقطار؛ لأنه ليس على المجرى الطبعي. **جميع الأقطار**: الطول والعرض والعمق.

بسبب ما ينفصل: يخرج التكاثف والانتقاص الحاصلين بسبب انفصال جسم مماس لسطحه، وقوله: على نسبة طبعية، يخرج الهزال من جميع الأقطار؛ فإنه ليس على التناسب الطبعي.

وكما يصير **الحصرم** حلوا بعد ما كان حامضا، وأحمر بعد ما كان أخضر، فموضوعات البرودة والحرارة والبياض والسواد، والحلاوة والحموضة والحمرة والخضرة، تستحيل تدريجا في تلك الكيفيات مع بقاء ذواتها، فهذه أربعة أنواع للحركة. وأما المقولات الباقية فلا تقع فيها الحركة بالذات، ففي بعضها **لا تقع الحركة أصلا**، وفي بعضها تقع الحركة بالعرض بتبعية وقوع الحركة بالذات في المقولات الأربع التي يقع فيها الحركة بالذات.

فصل الحركة **إما ذاتية** أو عرضية

فإن ما يوصف بالحركة إما أن يكون الاستبدال والانتقال قائما به حقيقة، فحركته ذاتية، وإما أن يكون الاستبدال والانتقال قائما بغيره، وينسب إليه لأجل علاقة له مع ذلك الغير، فحركته عرضية، فالأولى كهبوط الحجر وجري الفرس، والثانية كحركة **جالس السفينة** بحركتها ....

الحصرم: حصرم بكسرتين *غوره انگوره*. **لا تقع الحركة أصلا**: كمقولة الجوهر؛ فإنها لا تقع فيها عندهم اتفاقا، وكمقولة الفعل والانفعال ومقولة متى على ما ذكره بهمنيار في "التحصيل" والشيخ في "الشفاء" وما أورده شارح "الميبذي" من وقوع الحركة فيها، فمدفوع بما ذكره الصدر الشيرازي.

إما ذاتية: هذا التقسيم باعتبار المحرك؛ فإن القوة المحركة إن كانت موجودة في المتحرك من حيث إنه متحرك فالحركة ذاتية، وإن لم تكن موجودة فيه من تلك الحيثية فالحركة عرضية كما قرره الصدر الشيرازي، ويرجع إليه ما قال الأستاد العلامة – قدس سره –: فإن الحركة عبارة عن تبدل الأحوال للشيء مع وجود مبدء الاستبدال، وإنما عبر به إزاحة لما يتوهم على ذلك من أن وجود القوة المحركة المعتبرة في مفهوم الحركة الذاتية لا توجد في نفس طبيعة المقسور، فلا يصح جعل الحركة القسرية من أقسام الحركة الذاتية؛ لخروجه عن المقسم.

جالس السفينة إلخ: قيل عليه: إن الحركة هي الانتقال من مكان إلى آخر مع التوجه، والجالس منتقل كذلك؛ لأن الهواء المماس ببدنه متبدل. وقد يجاب بأنه يعتبر الانتقال من مكان إلى مكان آخر مغائر للأول بجميع أجزائه، وههنا ليس كذلك؛ فإن الهواء دون سطح السفينة، وبأنه لا توجد في الراكب، بل إنما يوصف تبعا للسفينة، =

والحركة الذاتية على ثلاثة أقسام: الأولى: الحركة الطبعية، والثانية: الحركة القسرية، والثالثة: الحركة الإرادية؛ لأن القوة المحركة للجسم إن كانت مستفادة من خارج كما في صعود الحجر فالحركة قسرية، وإن لم تكن مستفادة من خارج، فإما أن تكون الحركة مقارنة للقصد **واقعة بالإرادة**، فالحركة إرادية كمشي الحيوان، أو لا يكون كذلك، فالحركة طبعية كهبوط الحجر. فالمبدأ المحرك في الحركة الطبعية هي طبيعة الجسم عند مقارنة حالة غير طبعية؛ لزوال طبيعة الجسم إلى الحالة الطبعية، مثلا إذا كان جزء من الأرض خارجا عن حيزه الطبعي بالقسر، ثم زال القسر أعادته طبيعته إلى حيزه الطبعي، وكذا إذا كان الماء متسخنا بالقسر، ثم زال القسر أعادته طبيعته إلى برودته الطبعية، فالطبيعة تستدعي الهرب عن الحالة المنافرة، والطلب للحالة الملائمة، فإذا أوصلت الطبيعة الجسم إلى الحالة الملائمة أسكنته، فالطبيعة بنفس ذاتها ليست علة للحركة مطلقا، بل عند مقارنة حالة غير طبعية، والحركة الطبعية قد تكون على وتيرة واحدة كهبوط الحجر، وقد تكون على جهات مختلفة متفننة كنماء الشجر. والمبدأ المحرك في الحركة القسرية قوة في الجسم المتحرك المقسور مستفادة من خارج، قابلة للاشتداد والضعف، ....

= والحق أن مبنى التمثيل على العرف، وأهل العرف لا يطلقون الحركة على الجالس قطعا، وقد يعتبر العرف في الحركة والسكون كما سلف مني، وكذلك ميل الأستاذ العلامة ههنا بالجالس، وفرق فيما سيأتي بين حركة الجالس وحركة المحمول في الصندوق؛ بناء على التدقيق.

واقعة بالإرادة إلخ: أي بسبب الإرادة، ولا يكفي مجرد الشعور للمحرك في كونها إرادة، فلا تسمى حركة الساقط من العلو إلى السفل بغير الإرادة حركة إرادية مع أن صدورها مع الشعور، وهذا أحسن مما قيل في "هداية الحكمة" وغيرها من أن القوة المحركة إن لم تكن مستفادة من خارج، وكان لها شعور، فهي الحركة الإرادية؛ لما يرد عليه حركة الساقط من العلو.

فإذا رمى رام حجرا إلى فوق مثلا، استفاد الحجر المرمي من الرامي قوة مصعدة له إلى فوق، وتكون تلك القوة المستفادة ضعيفة في بدء الأمر؛ لأجل معاوقة الطبيعة وممانعة الملأ، ثم يتلطف قوام الهواء؛ لأجل التسخن المستفاد من الحك، فيتسرع نفوذ المرمي فيه ويشتد حركته، ثم تسترخي تلك القوة وتفتر جدا وتستولي الطبيعة، فتحرك الجسم بالميل الطبعي إلى تحت. وليس المبدأ المحرك في الحركة القسرية **هو القاسر** وإلا **انقطعت** حركة المرمي بهلاك الرامي. ثم الحركة القسرية قد تكون أينية كحركة الحجر المرمي إلى فوق، وقد تكون كيفية كتسخن الماء، وقد تكون كمية كتخلخله بالحرارة، وقد تكون وضعية كدوران الدولاب.

ثم إنها قد تكون بالدفع كحركة السهم المرمي، وقد تكون بالجذب كحركة الحديد عند مصادفة المقناطيس، وقد تكون من دفع وجذب معا كحركة **البكرة** المدحرجة. ثم إنها قد تكون إلى غاية مضادة للغاية الطبيعية، كحركة الحجر المرمي إلى فوق، وقد تكون إلى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لها بالطبع، كحركة المدرة المدفوعة على بسيط الأرض، وقد تكون إلى غاية طبعية، كحركة الحجر المرمي إلى تحت؛ ولعل لمثل هذه الحركة مبدأين، بمجموعهما تتحقق تلك الحركة.

أحدهما: القوة المستفادة من القاسر.

هو القاسر: ولا هو علة معدة للحركة؛ لأن المعد ما لا يوجد المعلول إلا بعد عدمه اللاحق، والحركة وكذا الميل يتحقق في المقسور مع وجود القاسر، فلا يكون ذاته علة معدة، بل تأثيره هو العلة المعدة. (عماد) وقال الصدر الشيرازي وشارح "الميبذي": إن القاسر معد للحركة، ففيه مسامحة ظاهرة، والمراد تأثير القاسر، والله أعلم.

انقطعت إلخ: لزوال المعلول مع زوال العلة وبقائه مع بقائها. **البكرة**: بكرة بالفتح خشبة مستديرة في وسطها محز يستقى عليها الماء. (ق)

وثانيهما: القوة الطبعية.

وقد يجتمع الحركة القسرية مع الحركة العرضية كما سيأتي.

والمبدأ المحرك في الحركة الإرادية هو النفس الشاعرة المحركة بالإرادة، وهي قد تكون على وتيرة واحدة، كالحركة الفلكية؛ **فإنها إرادية** عندهم على وتيرة واحدة، وقد تكون على طرائق متفننة كحركات الحيوانات بالإرادة. وقد يتركب المبدأ المحرك من طبيعة وقاسر، فيصدر الحركة من مجموعهما، كحركة الحجر المرمي من فوق إلى تحت، فإن شئت سمها قسرية بناء على أن المركب من الداخل والخارج خارج، وإن شئت سمها طبعية؛ لكون غايتها طبيعة، وقد يتركب من طبيعة وإرادة، كحركة من سقط من فوق بإرادته، فإن شئت سمها إرادية؛ لأن مبدأها إرادة، وإن شئت سمها طبعية؛ لكونها بميل طبعي إلى غاية طبعية، وقد يتركب من طبيعة وإرادة وقسر، كحركة من سقط بإرادته من فوق إلى تحت ودفعه دافع أيضا، والأمر في تسميتها بعد وضوح حقيقة الحال هين. **هذا هو الكلام** في الحركة الذاتية وأقسامها.

فإنها إرادية: هذا ما ذهب إليه المحققون من متأخري الحكماء، وهو المرضي للمحقق الطوسي وغيره من أنه ليس للفلك طبيعة مغايرة لنفسها، وعقلها وحركتها إرادية مستندة إلى إرادة وشوق منبعث عن تلك النفوس، ويلزم أن تكون الإرادة على مناهج مختلفة. وأما القدماء فقد اشتهر منهم أن في الفلك طبيعة خامسة حركته حركة طبعية.

هذا هو الكلام: قد اختلف الناس في بعض الحركات كالنبض في أنها إرادية أو طبعية، وعلى التقديرين إما أينية أو وضعية أو كمية، وقال بعضهم: الأولى أن يزاد في أقسام الحركة قسم آخر وهو الحركة التسخيرية، وهي التي مبدؤها النفس فتسخيرها الطبيعة، والمحققون ومنهم الفاضل الجونفوري على أنه لا حاجة إلى تلك التكلفات، بل هي حركة قسرية بالنظر إلى طبيعة الشرائين المخصوصة بها، وطبيعة بالقياس إلى الطبيعة العامة للبدن المتعلقة بجميع أجزائه، وهي النفس الحيوانية، وهي إن كانت ذات شعور لكن مجرد كون المحرك شاعرا لا يكفي في كون الحركة إرادية، بل لا بد من أن تصدر تلك الحركة من جهة شعور وإرادة. وهو المرضي للأستاذ العلامة – قدس سره – حيث حصر الأقسام في الثلاثة فيما سبق، و لم يتعرض عن الحركة التسخيرية؛ لكونها داخلة فيها.

وأما الحركة العرضية فعلى نحوين:

الأول: أن يكون ما يوصف بالحركة بالعرض في مقولة صالحا لأن يتصف بالذات بالحركة في تلك المقولة لكن لا يتحرك هو بنفسه، ويتحرك ما يلازمه فيها بالذات، وينسب إليه حركة ملازمه بالعرض، ففي الحركة الأينية كالمحمول في الصندوق المتحرك والمحمول ليس متحركا بالذات في الأين؛ لأنه لا يفارق أينه لكنه صالح للحركة الأينية بالذات، وينسب إليه بالعرض حركة الصندوق، وفي الحركة الوضعية كالكرة المحوية الملتصقة بكرة حاوية متحركة على الاستدارة إذا كان بين الكرتين علاقة التصاق توجب حركة إحداهما بحركة الأخرى، ومن هذا القبيل اتصاف الأفلاك المحوية بالحركة اليومية التي هي **حركة الفلك** الأطلس بالذات.

والثاني: أن لا يكون ما يوصف بالحركة العرضية صالحا للحركة بالذات، ويوصف بها؛ لاتحاده مع ما يتصف بالحركة بالذات بنحو من الاتحاد كما يقال: تحرك الصنم؛ فإن المتحرك بالذات هو الجسم لكن قد اتفق أن اتحد مع الصنم أو لحلوله فيه كأن يقال: تحرك السواد أو السطح أو الخط؛ فإن المتحرك بالذات هو الجسم، وينسب الحركة إلى أعراضه بالعرض؛ لكونها تابعة له في التحيز والانتقال.

ثم الحركة العرضية المحضة ما لا يكون فيها للمتحرك بالعرض تغير بالذات أصلا، كالمحمول في الصندوق المتحرك المحوي بسطحه الباطن الغير المفارق له أصلا، .....

حركة الفلك إلخ: هو الفلك الأعظم الحاوي للأفلاك وما فيها، ويقال له: أطلس؛ لما أنه خال عن النجوم كما أن لفظ الأطلس خال عن النقاط.

وأما ما يتغير بالذات ما للمتحرك بالعرض من أين، أو وضع مما فيه الحركة، فإن كان المتحرك بالعرض مما لا يقوم به الانتقال حقيقة فحركته وإن كانت حركة بالعرض، لكنها في كونها حركة بالعرض دون الأولى، وهي كحركة جالس السفينة وراكب الفرس؛ إذ يتبدل أكثر أجزاء مكانهما لكن الانتقال ليس قائما بهما حقيقة، فحالهما في الاتصاف بالحركة بالعرض ليس كحال المحمول في الصندوق المتحرك؛ إذ لا يتبدل جزء من أجزاء مكانه أصلا، وإن كان مما يقوم به الانتقال حقيقة، كالمجرور المشدود بالحبل، فالجزء الذي يحويه سطح الحبل متحرك بالعرض، وما لا يحويه سطح الحبل متحرك بالذات بالقسر، فكان حركة المجرور مركبة من حركة عرضية وحركة قسرية، ويمكن مثل ذلك في الحركة الطبعية أيضا، والأمر في كل ذلك بعد وضوح حقيقة الحال هين.

فصل في الميل

الحركة التي هي خروج من مبدأ إلى منتهى إنما تصدر بحالة **انبعاثية** نحو الخروج من المبدأ إلى المنتهى مدافعة؛ لما يعوق الجسم عن الخروج، وتلك الحالة **هي المسماة** بالميل وهي ربما توجد مع تخلف (يمنع) الحركة عنها، ويحس بها (بالحالة المسماة بالميل) كما يحس من الحجر المسكن على اليد **والزق** المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد، ووجود الميل في الحركة الأينية والكمية ....

انبعاثية: الانبعاث الإرسال في "الصراح" بعثه وينبعثه بمعنى أي أرسله. **هي المسماة**: قال الشيخ في رسالة الحدود: الميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه عن الحركة. **والزق**: بالكسر والتشديد مشك. (الصراح) أي كما يحس الميل الصاعد من الزق المنفوخ إلخ.

والوضعية ظاهر، وفي الكيفية يحتاج في الإذعان بوجوده إلى تلطف القريحة، والميل إما ذاتي إن قام بما وصف به حقيقة، وعرضي إن لم يقم به حقيقة، بل قام بما يجاوره ويلازمه على قياس ما عرفت في الحركة الذاتية والعرضية، والميل الذاتي: طبعي وقسري ونفساني؛ لأن حدوثه في محله، إن كان من قبل **أمر خارج فقسري**، وإلا فإن كان مع قصد وشعور فنفساني، وإلا فطبعي، والميل **هوالعلة القريبة للحركة**؛ وذلك لأن الحركة لا توجد إلا على حد معين من مراتب السرعة والبطء، والحركات تتفاوت سرعة **وبطوءا**، فلا بد لها من مبدء يتفاوت شدة وضعفا، والطبيعة والقاسر، بل النفس لا يتفاوت بالشدة والضعف، فلا بد من توسيط مبدأ متفاوت شدة وضعفا بينها وبين ما يصدر عنها من الحركات، والحاصل أنه لا يوجد حركة من دون أن يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء، ....

والوضعية ظاهر: إما ظهور وجود الميل في حال الحركة الأينية كلما إذا تحرك الحجر إلى أسفل ولاقاه اليد في مسافة حركة، فلا شك أن الحجر يؤثر في اليد، وليس ذلك التأثير بمجرد ملاقاة الحجر لليد؛ إذ لا معنى لملاقاة الحجر اليد إلا اتصال سطحه بسطحها، ومن البين أن مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد، وأما في حال الحركة الكمية، فلاستصحابها الأينية وأما في حال الحركة الوضعية، فكأنها أينية لكل جزء متوهم.

أمر خارج: أي خارج تميز عن المتحرك في الإشارة الحسية، فإن النفس الناطقة مبدأ الميل في بعض الحركات الإرادية، وهي خارجة عن المتحرك لكنها ليست بمتميزة عنه في الإشارة الحسية. **فقسري**: كميل السهم عند انفصاله عن القوس، فإن حدوثه من قبل قاسر متميز عن السهم وهو راميه، والميل النفساني كميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة، والطبعي مثل ميل الحجر عند هبوطه، وميل النبات عند بروزه من الأرض عند الأكثر، وأما عند القائلين بشعور نفسها فميلها من الثاني. **هو العلة القريبة للحركة**: ولذلك كان منقسما إلى أقسامها الذاتي والعرضي والطبعي والقسري والنفساني كما مر آنفا. **وبطوءا**: بالضم آهستگی نقيض سرعت، كذا في "الصراح". وفي "القاموس" بطوء ككرم بطاء بالضم وبطاء ككتاب ضد أسرع.

ولا يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء إلا بقوة محركة تكون على حد معين من مراتب الشدة والضعف، وبكون المعاوق الخارجي أعني قوام الملأ على حد من الرقة والغلظ وسهولة الانخراق أو عسره، وبضعف ممانعة المعاوق الداخلي أو بشدها وسهولة انخراق الملأ أو عسره وضعف ممانعة المعاوق الداخلي أو شدها، إنما تتحدد بحد معين بتحدد القوة المحركة بحد من مراتب الشدة والضعف، وكون المعاوق على حد من الضعف والقوة، والقوة المحركة هي الميل فوجود الحركة لا يمكن بدون الميل مثلا إذا فرضنا حجرين: أحدهما: بوزن "منّ" وثانيهما: بوزن "مثقال" سقطا **من عل معين** وتحركا بالطبع إلى تحت **في ملأ متشابه القوام**، يكون حركة الحجر الأول **أسرع** وحركة الثاني أبطأ قطعاً، وإنما ذلك؛ لأن الميل في الأول أشد وأقوى، فهو أخرق للملأ المعاوق، فهو أسرع.

ولا يمكن أن يقال: إن طبيعة الأول اقتضت السرعة في إيصاله إلى المنتهى، وطبيعة الثاني لم تقتضها، فأبطأت حركته، وتراخى وصوله إلى المنتهى، وذلك؛ لأن الطبيعة فيهما واحدة وهي إنما تقتضي بالذات حصولهما في الحيز الطبعي، وإنما تقتضي الحركة بالعرض من جهة أن الحصول في الحيز الطبعي (وهو كرة الأرض) لا يمكن بدون الحركة، .....

من عل معين: فيه ثلاث لغات: كسر اللام غير منون، وضمها كذلك، وفتحها مع الألف، يقال: أتيته من عل الدار بكسر اللام أي من عال، وأتيته من عل بالضم على ثلاث أحوال، ومن عال أي من فوق، كذا في "الصراح" و"القاموس". **في ملأ متشابه القوام**: أي ملأ متساوي القوام في الغلظة أو الرقة وسهولة الانخراق أو عسره، وقيد به؛ لأنه إن كان ملأ أحدهما أغلظ والآخر أرق مثلا، لأمكن أن ينتسب السرعة إلى رقة الملأ والبطء إلى غلظه، فلا يثبت المطلوب. **في أسرع**: فإن كل شيء عين ما خلي وطبعه طالب لحيزه بأقرب الطرق وأقصره، فلا بد أن يسرع إلى المطلوب.

فهي تقتضي حصولهما في الحيز الطبعي، ووصولهما إليه في أسرع ما يمكن، فلا يمكن أن يكون إبطاء حركة الثاني، وتراخي وصوله إلى المنتهى من تلقاء طبيعته؛ فإنما يكون الإبطاء والتراخي من جهة ضعف ميله، وكذا إذا رمى رام ذينك الحجرين بقوة واحدة **يكون الثاني** أطوع للرمي وأسرع في الحركة القسرية، **ويكون الأول** بخلافه، **وما ذلك** إلا لأن المعاوق الداخلي وهو الميل الطبعي الهابط في الثاني أضعف، لأنه أخف فهو للقاسر أطوع، وإلى الصعود بالقسر أسرع، وفي الأول أقوى فهو أعصى وأبطأ، لأنه أثقل فاختلف الميل القسري الذي أفاده القاسر فيهما بالضعف والقوة، فهو في الثاني أشد وفي الأول أضعف، فبتحدده فيهما بمرتبة من مراتب الشدة والضعف، يتحدد حركتهما القسرية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما أن في حركتهما الطبعية الهابطة، يتحدد حركتهما الطبعية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء بتحدد ميلهما الطبعي بمرتبة من مراتب الشدة والضعف، وهذا في الحركة الطبعية والحركة القسرية ظاهر، وإنما يشتبه الأمر في الحركة الإرادية؛ إذ من الجائز أن يحدد إرادة المتحرك بحركة إرادية حداً معينا من السرعة والبطء، من دون أن يكون هناك ميل نفساني، وتمام الكلام في ذلك لا يليق بهذا المختصر.

فصل في أن الجسم الذي لا ميل فيه **بالقوة** ولا بالفعل

أي ليس فيه مبدأ ميل طباعي لا يمكن أن يتحرك بقسر قاسر، ....

يكون الثاني: أي الحجر الذي بوزن مثقال. **ويكون الأول**: أي الحجر الذي بوزن "من". **وما ذلك**: أي اختلاف تأثير القاسر القوي والضعيف على الجسم. **بالقوة**: المراد من الميل بالقوة أنه لو خلي الجسم عن المعاوق لاقتضى الحركة بالفعل، ومن الميل بالفعل هوالميل المقتضي للحركة في الحال.

بل كل جسم يمكن تحركه على الاستقامة أو الاستدارة بالقسر، يجب أن يكون فيه مبدأ ميل طباعي معاوق للميل القسري، وهو الذي يسمى بالمعاوق الداخلي؛ وذلك لأن الجسم الذي يتحرك بالقسر يختلف عليه تأثير القاسر القوي، والقاسر الضعيف بداهة، فيطاوع ذلك الجسم القاسر القوي، ويمانع القاسر الضعيف، وما ذلك إلا **لأن فيه قوة** تقتضي حفظ الحيز أو الوضع، وتمانع ما يزيله عن الحيز الطبعي أو الوضع الطبعي إذا كان ذلك المزيل ضعيفا، وتعجز عن معاوقته إذا كان قويا، وتميل الجسم عند زوال القاسر، إذا لم يكن ثمه عائق إلى الحيز الطبعي، فتلك القوة هي مبدأ الميل الطباعي.

وقد يستدل عليه بأنه لو تحرك بقسر قاسر جسم، ليس فيه معاوق داخلي في مسافة، فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاوق داخلي بقسر ذاك القاسر في تلك المسافة، فيكون **حركته** في زمان أطول من زمان حركة الجسم العديم المعاوق، ويكون بين زماني حركتهما نسبة كالنصفية أو الربعية أو غيرهما البتة، ولنفرض في تلك المسافة بقسر ذلك القاسر حركة جسم ثالث، يكون فيه ميل معاوق ضعيف، يكون نسبته إلى المعاوق الداخلي الذي في الجسم الثاني كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق إلى زمان حركة الجسم الثاني، فيكون نسبة زمان حركة الجسم الثالث،.........

لأن فيه قوه إلخ: حاصله أنه ثبت بالدليل أن كل جسم فله حيز طبعي، ولا شك أن العناصر بسائطها أو مركباتها مما يمكن عليها المفارقة من أحيازها؛ لعدم دليل الاستحالة بخلاف الأفلاك؛ فإنها مما لا يمكن عليها المفارقة، ودليله مذكور في موضعه، فإذا فرضنا فقدان ذلك الحيز بقاسر، ثم عدم القاسر، فالضرورة شاهدة بأن في الجسم قوة مميلة إلى حيزه الطبعي، وإذا ثبت ميلانه إلى الحيز الطبعي، فيكون تأثير القواسر عليه مختلفا بالضرورة فتأمل. وقد يستدل إلخ: هذا دليل ثان على استحالة حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلي، وهو أقوى الدليلين على ما بين في المطولات. حركته: حركة الجسم الذي فيه معاوق.

الذي فيه ميل معاوق ضعيف إلى زمان حركة الجسم الثاني كنسبة المعاوق الضعيف إلى المعاوق الداخلي في الجسم الثاني أي كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق إلى زمان حركة الجسم الثاني **فيكون الحركة** مع المعاوق كهي لا معه، واللازم ظاهر البطلان، وهو إنما لزم من فرض حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلي، فتكون حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلي محالة، وهو المطلوب.

فصل

في أن كل جسم لا بد من أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم أو مستدير

وذلك لأن الجسم إما أن يجوز عليه الانتقال من حيز إلى حيز آخر، فلا يكون **ذلك إلا بميل** مستقيم، فإن كان عن طباعه فقد ثبت أن فيه مبدأ ميل مستقيم، وإن كان **عن أمر آخر** غير طباعه، فيكون في طباعه **مبدأ ميل معاوق**؛..........

فيكون الحركة: بيانه أنا فرضنا بقسر القاسر حركة جسم، ليس فيه معاوق في مسافة معينة في نصف ساعة مثلا، وحركة جسم ثان يكون فيه ميل معاوق بقدر رطل واحد في تلك المسافة في ساعة واحدة، فرضنا في تلك المسافة حركة الجسم الثالث الذي فيه ميل معاوق ضعيف، فرضناه بقدر نصف رطل؛ لأن زمان حركة الجسم الأول نصف زمان حركة الجسم الثاني، فيكون حركة الجسم الثالث في نصف ساعة لا محالة؛ لأن مدار البطء والسرعة ههنا على ثقل الميل وخفته، وثقل الميل في الجسم الثالث نصف ثقله في الجسم الثاني، ولما كان حركته في مسافة معينة في ساعة، لا بد أن تكون حركة جسم كان ميله بقدر نصفه في تلك المسافة في نصف ساعة، فإذن تكون حركة الجسم العديم المعاوق، كحركة ذي المعاوق وهو ظاهر البطلان.

ذلك: أي الانتقال من حيز إلى حيز آخر. **إلا بميل**: أما كونه بميل فلما تقدم من أن الميل علة قريبة للحركة، ووجود المعلول بدون العلة القريبة محال، وأما كون الميل مستقيما؛ فلأن الانتقال من حيز إلى حيز هي الحركة الأينية، والحركة الأينية إنما تكون مستقمية لا مستديرة؛ لأن الحركة المستديرة على ما تقرر عندهم مخصوصة بما لا يخرج المتحرك عن مكانه، فالميل فيها إنما يكون ميلا مستقيما. **عن أمر آخر**: أي عن قاسر أو نفس شاعرة، فإنها تجري مجراه من حيث إنها تحرك بحدوث إرادة وانزعاج قصد، فحكمها حكم القاسر. **مبدأ ميل معاوق**: ولما ثبت في طباعه مبدأ ميل معاوق، فلا يكون إلا مستقيما؛ لما فرض الانتقال من حيز إلى حيز.

لما ثبت **آنفا**، **وأيضا** فقد تحقق أن لكل جسم حيزا طبعيا، فإذا جاز أن يفارقه الجسم بقاسر، **فإذا زال القاسر** ولم يكن هناك عائق يتحرك الجسم بالطبع إلى حيزه الطبعي، فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم، **وأما أن لا يجوز** عليه الانتقال من حيز إلى حيز آخر كالأفلاك **على زعمهم**، فيكون له ولأجزائه المفروضة فيه في كل آن، ووضع إما بالنسبة إلى ما تحته فقط، إذا كان ذلك الجسم فوق جميع الأجسام أو بالنسبة إلى ما فوقه **وإلى ما تحته وليس شيء** من الأوضاع المتصورة أولى إليه من غيره فحينئذ يجوز عليه الانتقال من وضع إلى وضع من دون أن يفارق الحيز فيكون فيه مبدأ **ميل مستدير**، فهو إما عن طباعه فيكون فيه مبدأ ميل مستدير أو عن قاسر، فيكون فيه مبدأ ميل معاوق، لما ثبت في الفصل المتقدم، فقد تحقق أن في كل جسم مبدأ ميل مستقيم أو مستدير، وهو المدعى.

فصل في أنه لا يجوز أن يجتمع في جسم واحد بسيط أو مركب مبدآن، أو مبدأ واحد لميلين **طباعيين**

أحدهما مستقيم والآخر مستدير، ....

آنفا: في الفصل السابق من أن كل متحرك بالقسر، يجب أن يكون فيه مبدأ ميل طباعي معاوق للميل القسري.

أيضا: دليل ثان لإثبات المدعى. **فإذ زال القاسر**: شرط، والشرطية جزاء شرط متقدم.

وإما أن لا يجوز: عطف على قوله: وإما أن يجوز عليه الانتقال. **على زعمهم**: فإنها متحركة عندهم بالحركة الوضعية لا تفارق حيزها أصلا. **إلى ماتحته**: كالأفلاك الثمانية التي سواء لمحدد المحيط. **وليس شيء**: من الأوضاع المتصورة بحسب تلك النسب الثلاث أولى إلى جسم من غيره؛ إذ ليس كون جزء منه مماسا بجز منه من الحاوي أو المحوي أولى من كون جزء آخر كذلك؛ لعدم الاختلاف في طبائع الأجزاء في البسيط. (الشمس البازغة)

ميل مستدير: ولما لم يجز عليه الانتقال من حيزه، فلا يكون ذلك ميلا مستقيما بل مستديرا.

طباعيين إلخ: قيد به؛ لأنه إذا كان أحد الميلين غير طباعي، فيجوز أن يجتمع في جسم واحد مبدآن متغايران لميلين كما في استدارة الحيوان بقصده على ما سيأتي، أو مبدأ واحد لميلين كما إذا أديرت الكرة من الحجر مثلا على نفسها؛ فإن فيها مبدأ واحدا وهو الثقل للميل المستقيم الطبعي، وللميل المستدير الغير الطبعي.

وذلك لأن الميل المستقيم يقتضي إيصال الجسم وأجزائه إلى حيزه الطبعي على أقرب الطرق وأقصرها، والمستدير يصرف عنه، **فهما** متنافيان فيمتنع اجتماعهما، أما في البسيط وهو الخط المستقيم فلبساطته، وأما في المركب؛ فلأنه إنما يقتضي الحيز **باعتبار قوى بسائطه** لا بقوة مستأنفة أو باعتبار ما له بحسب مزاجه من الخفة والثقل، فيكون فيه مبدء ميل مستقيم، ويسكن بالطبع إذا وصل إلى حيزه الطبعي، فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير.

نعم، يجوز عليه الحركة المستديرة بقسر قاسر، أو نفس محركة بالقصد **والإرادة كحيوان** يستدير قصدا، فما يكون فيه مبدأ ميل مستقيم كالعناصر لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير، وما يكون فيه مبدأ ميل مستدير كالأفلاك عندهم، لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم.

فصل

في أن كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وأن يسكن بينهما

وذلك لأن الحركة إنما توجد بسبب ميل على ما عرفت، فإذا تحرك متحرك حركة مستقيمة إلى منتهى، يكون فيه ميل موصل إليه، ويكون ذلك الميل موجودا فيه في آن وصوله إلى ذلك المنتهى، ....

فهما: أي الميل المستقيم والمستدير. **باعتبار قوى بسائطه:** لمناقش أن يناقش أن المركب وإن لم يكن له مكان طبعي تقتضيه صورته التركيبية، بل مكانه ما تقتضيه قوى البسائط باعتبار الغلبة، لكن يجوز أن تكون في بعض المركبات صورة تركيبية حافظة للمكان الذي حصل فيه المركب باعتبار غلبة تلك القوى مثلا، فلا ينتقل من ذلك الحيز إلا بعد انحلال تركيبه، ويمكن أن يدفع بأن الضرورة قاضية بأن الجسم لا يقتضي حفظ حيز إلا بعد أن تكون له مناسبة مع ذلك الحيز بخصوصه واقتضاء منه له، وقد علمت أن المركب بصورته التركيبية لا يقتضي مكانا أصلا فتأمل. **والإرادة كحيوان:** فإن مبدأ ميله المستقيم هو الثقل، ومبدأ ميله المستدير هو النفس المحركة، ففيه مبدآن لميلين مختلفين: الأول طباعي، والثاني غيره.

فإذا تحرك حركة أخرى وفارقه بميل مزيل له عنه يكون ذلك الميل **حادثا** في آن، ولا يكون ذلك هو آن الوصول؛ لامتناع أن يجتمع في آن الوصول في الجسم ميل موصل له إلى ذلك المنتهى، وميل مزيل له عنه، بل يكون ذلك الآن الذي حدث فيه الميل المزيل بعد آن الوصول، فإما أن لا يكون بين آن الوصول وبين ذلك الآن الذي حدث فيه الميل الثاني المزيل زمان، بل يكون ذلك الآن **تلو آن الوصول** بلا فصل، فيلزم تتالي آنين وهو محال **كما سيأتي** إن شاء الله تعالى. أو يكون بين ذينك الآنين زمان في الجسم يكون ساكنا في ذلك الزمان؛ لأن الحركة الأولى قد انقطعت قبله، والحركة الثانية لم تبتدأ بعد؛ لعدم حدوث سببه أعني الميل المزيل في ذلك الزمان، فثبت تخلل السكون بين الحركتين المستقيمتين، وهو المطلوب، **ومن خالف** في ذلك يستدل **بأنه لو وجب السكون** بينهما، فالخردلة المرمية إلى فوق إذا لاقت في صعودها جبلا هابطا لزم أن توقف ذلك الجبل؛ لوجوب سكونها، واستلزام سكونها وقوف الجبل، واللازم صريح البطلان.

(حاشية فوق السطر: لأنهما متنافيان)

حادثا: أي لا موجودا من قبل؛ فإن المتحرك إلى فوق ليس فيه ميل هابط بالفعل، بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل الهابط إذا زال العائق. **تلو آن الوصول**: التلو بالكسر ما يتلو الشيء أي يتبعه، كذا في "القاموس"، وفي "الصراح" تلو الشيء بالكسر پس روچيزى.

كما سيأتي إلخ: أي في بحث الزمان من أن الآن فصل متوهم بين أجزاء الزمان غير قابل للانقسام، فلو تتالت آنات أو آنان لزم تركب الزمان من أجزاء لا تتجزى، ولما كان الزمان منطبقا على الحركة المتصلة، والحركة المتصلة على المسافة المتصلة، لزم من تركبه من أجزاء لا تتجزى تركب المسافة من الأجزاء التي لا تتجزى، وقد ثبت استحالته فيما سلف. **ومن خالف**: المخالف هو أفلاطون وحزبه وجمهور المتكلمين، والحق وجوب السكون كما ذهب إليه المعلم الأول وأتباعه وفاقا للجبائي من المعتزلة، كما برهن عليه في "الشمس البازغة"؛ فلذلك جعل مذهبهم أصلا، ومذهب أفلاطون تبعا.

بأنه لو وجب السكون: ويقرب منه ما يقال: إن الحجر إذا تحرك في الهواء قسرا، ثم ضربنا يدا عليه من فوق حتى أنزلنا، فلا شك أن يدنا تتحرك بمشايعة الحجر، فلو وجب سكون الحجر لوجب سكون يدنا لكنا لا نحس به فتدبر.

والجواب: أن الخردلة لا تسكن، بل تتحرك بالعرض بحركة الجبل، والسكون إنما يجب إذا كانت الحركة الثانية ذاتية؛ لأن الحركة الذاتية إنما توجد بحدوث الميل، ولا يجب إذا كانت عرضية؛ لأن الحركة العرضية لا تستدعي حدوث الميل المتحرك، والسكون إنما كان يلزم لأجل حدوث الميل المزيل في آن غير آن الوصول، وهو ههنا منتف **على أن** وقوف الجبل ليس مستحيلا، بل مستبعد، وضرورات الطبيعة قد توجب ما يستبعد في العادة، فقد تحقق أن الحركة المستقيمة لا تتصل إلى غير النهاية؛ لأنها إما أن تكون واحدة متصلة في مسافة غير متناهية، وهو محال؛ لوجوب تناهي الأبعاد، أو لا تكون واحدة، بل تكون عدة حركات بعضها ذاهبة وبعضها راجعة، فيلزم تخلل السكون بينهما؛ لما عرفت، فلا تكون متصلة.

فصل في اتصاف الحركة بالسرعة والبطوء

السرعة: كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك **آخر في زمان**، أقل من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر، أو مسافة أطول من تلك المسافة في مثل زمانه، أوفي زمان أقصر منه.

والجواب: ويمكن أن يجاب أيضا بأن الخردلة قبل الوصول إلى الجبل تقف بريحه ثم تنزل إما بعد الملاقاة أو قبلها، ولما رجعت الخردلة قبل وصول الجبل إليها، فإما أن يدركها الجبل من خلف؛ لسرعة حركته الهابطة أو لا يدركها؛ لدفعها الريح أمام الجبل، ولو كانت الخردلة بحيث لا تقدر الريح على ما يقابلها، فلا شناعة في التزام إيقافها له لجبل، لكنه - قدس سره - لم يتعرض عن هذا الجواب؛ لما يرد عليه ما بين في المطولات.

على أن: علاوة حاصله: أن وقوف الجبل في الجو غير مستحيل، بل مستبعد في العادة، وضرورات الطبيعة كثيرا ما تقتضي أمورا مستبعدة عادة كالتخلخل الحقيقي، وعدم دخول الماء في القارورة الضيقة الرأس المكبة على الماء، كذلك ثبوت تخلل السكون بين الحركتين بالبرهان، يقتضي وقوف الجبل وإن كان مستبعدا. آخر في زمان: لما كان السرعة والبطء إضافيين، أتى في بيان معانيها الحقيقية بأمور نسبية، تنبيها على أنها متقابلان بالتضايف، أما بالنظر إلى الزمان، فكما قال: في زمان أقل من زمان، وأما بالنظر إلى المسافة، فكما قال: أو مسافة أطول من تلك المسافة.

والبطء: كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة، يقطعها متحرك آخر في زمان أطول من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر، أو مسافة أقصر من تلك المسافة في مثل زمانه، أو في زمان أطول منه، والمراد بالمسافة ما فيه الحركة من أية مقولة كان، فهما **يعرضان الحركة بالقياس** إلى حركة أخرى، فحركة واحدة تكون سريعة **بالقياس** إلى حركة، وبطيئة بالقياس إلى حركة أخرى، فلا تختلف الحركة **نوعا** بالاختلاف بالسرعة والبطء، فهما ليسا فصلين منوعين للحركة، بل حركة واحدة شخصية، يكون بعض أجزائها الفرضية متصفا بالسرعة، وبعضها متصفا بالبطء، ولا يختلف بهذا الاختلاف شخص الحركة فضلا عن **نوعيتها**، **على أن السرعة** والبطء **تقبلان الشدة** والضعف، فلا يكونان فصلين مقومين للحركة؛ لأن الأجناس والفصول لا تقبل الشدة والضعف عندهم، ....

يعرضان الحركة: هذا كالدليل الأول على أنهما ليسا ذاتيين للحركة. **بالقياس:** فيه تنبيه على أنهما متقابلان من جهة التضايف، لا كما ذهب إليه البعض من تقابل التضاد، وأما التقابل؛ فلعدم اجتماعهما في حركة واحدة من جهة واحدة، وأما التضايف؛ فلأنهما مفهومان وجوديان يستلزم تعقل كل واحد منهما تعقل الآخر كالأبوة والبنوة.

بالقياس: دليل ثان على عدم كونهما ذاتيين. **نوعا:** لأن السرعة والبطء من عوارض الحركة، والنوعية لا تختلف بالعرضيات. **نوعيتها:** ولو كان من ذاتيات الحركة لاختلفت نوعيتها بهذا الاختلاف.

على أن السرعة: كحركة قسرية يتدرج من سرعة إلى بطء، وحركة طبعية يتدرج من بطء إلى سرعة؛ لأن الميل القسري يكون على مرتبة من الشدة، ثم يضعف شيئا فشيئا إلى أن ينفد، والميل الطبعي يمنعه الملأ المعاوق بالشدة، ثم ينفد شيئا فشيئا من المعاوق بتنفيد الحركة.

ولا يخفى على الناظر أن قول الأستاذ العلامة - قدس سره -: بل حركة واحدة شخصية أولى مما قيل في "الشمس البازغة": الحركة الواحدة بالاتصال ربما تتدرج؛ لما يرد عليه المنوع بحمل الاتصال على الاتصال الحسي، ويحتاج في دفعها إلى ترتيب مقدمات مذكورة في حواشيها، وأما ههنا فلا مساغ للمنع، ولا حاجة إلى ترتيب مقدمات أخر. **تقبلان الشدة:** علاوة ودليل ثالث على أن السرعة والبطء ليسا ذاتيين للحركة، وحاصلها: أنهما تقبلان الشدة والضعف والذاتي لا يقبلهما.

ثم سبب بطء الحركة المعاوقة الداخلية كما في الحركة القسرية، أو المعاوقة الخارجية أو الإرادة، لا تخلل السكنات في الحركة كما يظنه قوم؛ إذ لو كان كذلك لما أحس بالحركة؛ إذ لو قيس **حركة الفرس العادي** في زمان إلى حركة الفلك الأعظم فيه، فهي بطيئة غاية بالقياس إليها، فلو كان بطوئها لأجل تخلل السكنات كان نسبة سكناته إلى حركاته، كنسبة فضل حركة الفلك الأعظم إلى حركات الفرس، ولا شك في أنه يزيد عليها في قطع المسافة بألف ألف مرة، فيكون سكناته أزيد من حركاته بألف ألف مرة، فيجب أن لا يكون حركاته محسوسة وهو صريح البطلان، ثم إن السرعة والبطء لا ينتهيان إلى حد، أي ليس حركة سريعة لا يمكن حركة أسرع منها، ولا حركة بطيئة لا يمكن حركة أبطأ منها؛ لأن كل حركة إنما تقع في زمان، والزمان **يقبل الانقسام** لا إلى نهاية، فكل زمان تقع فيه حركة في مسافة، يمكن أن تقع حركة في مثل تلك المسافة في زمان أقل من ذلك الزمان أو أطول منه.

حركة الفرس العادي: عادى سخت دونده مشتق از عدو بمعنى سخت دويدن . (الصراح) **يقبل الانقسام**: لأنه لو لم يقبل الانقسام لا إلى نهاية، وتقف قسمته إلى حد معين لزم تركب الزمان من أجزاء غير متجزية، وهو يفضي إلى تركب المسافة من أجزاء لا تتجزى؛ لكونه منطبقا على الحركة المتصلة، والحركة المتصلة على المسافة، وقد ثبت استحالته فيما سبق والتفصيل سيأتي في المتن.

المبحث الخامس في الزمان

وفيه أبحاث

البحث الأول في تحقيق ماهية الزمان

لا ريب في أن في نفس الأمر أمرا يقع فيه التغيرات والحوادث والحركات والقبليات والبعديات والمعيات، هو المسمى بالزمان، والعلم به ضروري حاصل للبُله والصبيان؛ فإن كل أحد يعلم العمر والسنة والشهر والليل والنهار والساعة وغيرها، فمن قائل: إنه أمر موهوم لا وجود له **في الأعيان**، ومن زاعم: أنه موجود لكن ليس له حقيقة حقيقية، بل هو أمور حادثة اختيرت لأن ينسب إليها أمور أخر بالحصول فيها، فيجعل الأولى **أوقاتا للأخرى**، والزمان هو مجموع أوقات، وللناس فيه **مذاهب أخر**،.......................

في الأعيان: أما في الذهن، فيخترعه الوهم لكن ليس الوجود الذهني النفس الأمري الذي له منشأ انتزاع في نفس الأمر، ومن النافين لوجود الزمان من نفي وجوده عن الأعيان، ولكن أثبته في الذهن، فالطائفة الأولى: بالغت في نفيه، حتى وجود الذهني بالمعنى المذكور. والثانية: اكتفت بنفي وجوده في الأعيان فقط كذا في "الشمس البازغة" وبعض حواشيها. **أوقاتا للأخرى**: وذلك لشهرة الأولى وعدم شهرة الأخرى، كما يجعل غزوة خندق عند المؤمنين وقتاً لهلاك بعض بني قريظة، لو عكست الشهرة انعكس الأمر، فيجعل الثاني وقتا للأول. (ملا حسن)

مذاهب أخر: فذهب بعضهم إلى أنه جوهر مستقل مفارق عن المادة، وهذا الرأي ينسب إلى أفلاطون ومن تابعه. وذهب جمع من متقدمي الفلاسفة إلى أنه واجب الوجود تعالى، وإنما أوقعهم في هذه الورطة الظلماء أن الزمان لو فرض معدوما كان لعدمه قبلية على وجودها أو بعدية، وهذه القبلية أو البعدية ليست إلا زمانية، فيلزم وجود الزمان على تقدير فرض عدمه، فكان عدمه ممتنعا لذاته، وما امتنع عدمه لذاته وجب وجوده، و لم يفهموا أن الواجب ما يمتنع عليه مطلق العدم، لا نحو منه، وإنما يمتنع ههنا عدم سابق على وجوده أو لاحق له، وهو نحو من العدم المطلق، أما إذا فرض عدمه مطلقا لم يلزم من نفس ذلك وجوده، فلا يمتنع عليه العدم المطلق. ومنهم من زعم أنه فلك الأفلاك. وطائفة اعترفوا بأنه عرض لكن منهم من جعل الحركة مطلقا، ومنهم من جعله حركة الفلك خاصة لا مطلقا ودورة منها.

وذهب المشائية: إلى أنه كم متصل غير قار مقدار للحركة،

وبيان ذلك: **أنه إذا ابتدأت** معا حركات مختلفة في السرعة والبطء، ثم انقطعت معا، فبين ابتدائها وانقطاعها متسع يقطع فيه أبطأها مسافة قصيرة، وأوسطها مسافة طويلة، وأسرعها مسافة أزيد منها.

ولا يمكن فيه أن **يقطع البطيئة** مسافة السريعة أو الوسطى، ولا أن يقطع الوسطى مسافة السريعة، ويقطع السريعة والوسطى مسافة البطيئة في شطر منه من دون استيعابه، وهذا المتسع يعبر عنه بالإمكان، وهذا الإمكان ليس هو نفس الحركات، ولا السرعة والبطء، ولا المسافة ولا المتحرك؛ إذ هو أمر واحد اتفقت فيه الحركات المتعددة **المختلفة** بالسرعة والبطء الواقعة في مسافات متفاوتة القائمة بمتحركات متبائية، فهو أمر مغاير لهذه الأمور كلها.

ثم إنه قابل للانقسام؛ ....

إنه إذا ابتدأت: هذا تبيين للأمر الواضح البديهي؛ ليكون توطئة للمقصود الأصلي، وهو تعيين مصداقه وتعيين حقيقته.

يقطع البطيئة: كالخطيئة وزنا وتعليلا.

المختلفة: اعتبر تعدد الحركات مع اختلاف صفاتها بالسرعة والبطء، واختلاف المسافات والمتحركات إشارة إلى أن ذلك المتسع الواحد لا يكون أحد هذه الأمور المختلفة؛ فإن الواحد لا يكون متعددا مختلفا. (ملا حسن)

فهو أمر مغائر: لأنه واحد والواحد لا يتعدد، ولا يختلف، وهذه الأمور كلها تتعدد وتختلف.

ثم إنه: هذا شروع في تحقيق حقيقته، وتعيين مصداقه بأن ما صدق عليه المتسع المذكور كم ومقدار؛ فإنه عبارة عما يقبل التجزي بالذات، وهذا المتسع يقبل التجزي؛ لانطباقه على الحركة المتصلة القابلة للتجزي، وحال أحد المتطابقين فيه كحال الآخر، فقبوله للتجزي، إما أن يكون بالذات فهو المطلوب، أو بالعرض فيجري الكلام فيه، فلا بد من قابل بالذات قطعا للتسلسل، وبه يثبت المطلوب.

إذ يقع أنصاف الحركات في نصفه، وأثلاثها في ثلثه، و أرباعها في ربعه، ويقطع أجزاء المسافات في أجزاء منه، فهو إما كم أي مقدار أو متكمم أي ذو مقدار، فإن كان كمًّا كان مقداراً؛ لأنه لا بد من **أن يكون** كمًّا متصلا؛ لانطباقه على الحركات المتصلة المنطبقة على المسافاة المتصلة، فهو على هذا التقدير كم متصل، وهو المطلوب. وإن كان متكمماً كان ذا مقدار متصل؛ لما عرفت، وعلى هذا التقدير يكون المتسع الذي يقع فيه الحركات هو ذلك المقدار، وهو الذي كلامنا فيه؛ إذ لا ندعي إلا أن هناك مقدارا بالذات، هو متسع للحركات مغاير لها ولموضوعها ومسافتها وسرعتها وبطئها، وقد ثبت ذلك.

ثم إن هذا المقدار غير قار أي ليست أجزاؤه التي تفرض مجتمعة، بل جزء منها سابق وآخر لاحق؛ إذ لو اجتمعت أجزاؤه لاجتمعت أجزاء الحركات الواقعة فيها، ثم إنه لا بد من أن يكون مقدارا للحركة؛ إذ لما ثبت كونه مقدارا غير قار الأجزاء المفروضة، فلا يمكن أن يكون جوهرا قائما بنفسه؛ إذ المقدار عرض لا محالة، بل يجب أن يكون عرضا قائما بمحل، فذلك المحل إما أمر قار أو غير قار، والأول باطل؛ **لاستحالة قرار الشيء** بدون مقداره، وعلى الثاني يكون مقدارا للحركة؛ إذ هو الأمر الغير القار، وما سواه من الأمور الغير القارة إنما عدم قراره من جهة الحركة، فتحقق أنه مقدار للحركة، فتحقق أن هناك كما متصلا غير قار هو مقدار للحركة، وهو المعني بالزمان.

البحث الثاني في الآن

لما استبان أن الزمان كم متصل يمكن أن يفرض فيه أجزاء، فلا بد من أن يكون بين أجزائه المفروضة فصل متوهم، هو نهاية لجزء من الزمان وبداية لجزء آخر منه، ولا يمكن

أن يكون: أي في الأجزاء المفروضة في المقدار. **استحالة قرار الشيء**: لا يلزم حينئذ أن يوجد الشيء بدون مقداره، وهو محال كما يحكم به الفطرة على ما قيل.

أن يكون ذلك الفصل المتوهم قابلا للانقسام؛ إذ لو كان كذلك كان جزءا من الزمان، لا فصلا بين جزئيه، مثلا: الفصل المتوهم بين ساعة وساعة لو كان منقسما لكان إما جزءا من تلك الساعة أو من هذه الساعة لا حدا فاصلا بين الساعتين، فهو إذن أمر غير منقسم نسبته إلى الزمان نسبة النقطة إلى الخط، فكما أن النقطة المفروضة في منتصف الخط حد فاصل بين نصفيه، وليس قابلا للانقسام؛ إذ كان قابلا للانقسام كان جزءا من الخط لا فصلا بين نصفيه، **وكان التنصيف تثليثا**، فكذلك الآن المفروض في منتصف النهار مثلا حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام، وإلا كان جزءا من النهار لا فصلا بين نصفيه، وكان تنصيف النهار تثليثا له. ثم الآن لما كان طرفا ونهاية لجزء من الزمان، وبداية لجزء آخر منه، والزمان متصل واحد في الأعيان، ليس له في الخارج طرف، ونهاية وحد وبداية كان موجودا في الأعيان بوجود منشأ انتزاعه أعني الزمان موجودا في الذهن بنفسه بعد الانتزاع، كما أن النقطة المفروضة الخاصة بين أجزاء الخط المفروضة، فيه موجودة في الخارج بوجود منشأ انتزاعها أعني الخط، وموجودة في الذهن بنفسها بعد الانتزاع، ولما كان الزمان متصلا واحدا ولم يكن مركبا من أجزاء غير متجزية؛ لكونه منطبقا على الحركة المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة؛ إذ لو كان الزمان مركبا من أجزاء لا تتجزى لكانت الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزى، فكانت المسافة

وكان التنصيف تثليثا: أي إذا نصف الخط يلزم من تنصيفه تثليث أجزائه على تقدير كون النقطة جزءا منه؛ لما يحصل بالتنصيف جزءان من الخط المنصف، وجزء من النقطة المفروضة في منتصف الخط، فتنصيفه يفضي إلى ثلاثة أجزاء، فلا يكون التنصيف تنصيفا، بل تثليثا، وكذلك الآن المفروض في منتصف النهار، إن فرض جزء منه يلزم من تنصيف النهار تثليثه؛ لما يحصل من تنصيفه جزءان من النهار المنصف، وجزء واحد من الآن المفروض في منتصفه، وهو ظاهر البطلان.

مركبة من أجزاء لا تتجزى، وقد تحقق استحالة ذلك فاستحال تتالي الآنات بل تتالي آنين، وإلا كان بإزائهما جزءآن لا يتجزيان من الحركة، وبإزائهما جزءآن لا يتجزيان من المسافة، فيلزم تركبها مما لا يتجزى، وهو محال.

فقبل كل آن زمان لا آن كما أن بعد كل آن زمان لا آن، فعدم الآن السابق على وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده، يكون في الزمان لا في الآن، ثم لما كان الحاضر هو الآن لا الزمان؛ لأن الزمان منقسم غير قار، فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا، فلا يمكن أن يكون حاضرا، وإلا لم يكن غير قار، بل اجتمعت أجزاؤه في الوجود، فلا يكون زمانا، لأنه عبارة عن المقدار الغير القار يتخيل من تخييل آن حاضر، ثم آن آخر يكون حاضرا بعد زمان لطيف بينه وبين الآن الأول، ثم آن آخر بعد زمان لطيف آخر، وهكذا آن مستمر سيال كأنه راسم للزمان، كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطا، ومن الشعلة الجوالة شعلة سيالة، ترسم دائرة، فإن قيل: إذا لم يكن الحاضر هو الزمان انحصر الزمان في الماضي والمستقبل، وهما معدومان؛ إذ الماضي قد انقضى والمستقبل لم يأت بعد، فلا يكون الزمان موجودا.

قلنا: إن أريد بكون الماضي والمستقبل معدومين أنهما معدومان في الآن الحاضر، فمسلم لكن لا يلزم منه عدمهما مطلقا، فهما وإن لم يكونا موجودين في آن، فهما موجودان في نفسهما في الواقع، ولا يلزم من نفي الوجود في الآن نفي الوجود مطلقا، وإن أريد أنهما معدومان مطلقا فهو ممنوع، وهذا كما أن النصفين المفروضين من خط موجود ليسا موجودين في حد النقطة المفروضة الفاصلة بنيهما، لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكونا موجودين مطلقا.

البحث الثالث

في أن الزمان مبدع ليس لوجوده بداية ولا نهاية

وذلك لأنه لا ريب أن بعض الأشياء يكون قبل بعض بحيث لا يجتمع القبل مع البعد في الوجود، ولا يرتاب في تحقق هذا النحو من القبلية، ولا بعدية فيما بين الحوادث، وليس معروض هذه القبلية والبعدية بالذات ذوات الحوادث؛ لأنها قد تجتمع وجودا وينتفي عنها وصف القبلية والبعدية، فيكون عروضهما لها بوساطة عروضهما بالذات لأمر آخر، تكون أجزاؤه بأنفسهما موصوفة بالقبلية والبعدية لا بواسطة، وإلا انساق الكلام في اتصاف تلك الواسطة بالقبلية والبعدية، ولا يذهب سلسلة الوسائط لا إلى نهاية؛ لامتناع التسلسل، بل ينتهي إلى أمر يكون قبل وبعد بالذات، ولا بد من أن يكون ذلك الأمر غير قار بالذات؛ لأنه لو لم يكن غير قار بالذات، فإما أن لا يكون غير قار أصلا، فلا يكون موصوفا بالقبلية والبعدية، أو يكون غير قار بالعرض، فيكون هناك أمر غير قار بالذات، ويكون موصوفا بالقبلية والبعدية بالذات، فلا يكون ما فرض قبل وبعد بالذات قبل وبعد بالذات هذا خلف. فاستبان أن هناك أمراً غير قار بالذات يكون قبل وبعد بالذات، وما عداه إنما يوصف بالقبلية والبعدية بواسطته، وهو المعني من الزمان، فما به القبلية والبعدية في أجزاء الزمان، وحدوده أعني الآنات نفس ذواتها المفروضة المتوهمة.

مبدع: الإبداع إيجاد الشيء من غير مادة، فلما كان الزمان مبدعا لا بد من وجوده المقدم عليه، ولكن تقدمه عليه إنما هو بالذات، فلا يضر أزلية الزمان.

وأما غيرها كالحركات والوقائع والأجسام وغيرها، فإنما يكون بعضها قبل بعض، لأجل أن ذلك في زمان قبل، وهذا في زمان بعد، فطوفان نوح عليه السلام إنما كان قبل بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم لأجل أنه كان في زمان قبل وتلك في زمان بعد، وأما ذلك الزمان فهو قبل بنفسه وهذا الزمان بعد بنفسه إذا تمهد هذا فنقول: لو كان الزمان **حادثا** لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية انفكاكية، ولو كان لوجوده نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية انفكاكية، فيكون المعروض بالذات لقبليته عدمه السابق على وجوده، ولبعديته عدمه اللاحق المتأخر عن وجوده، وهو الزمان؛ لما تحقق أن المعروض للقبلية والبعدية بالذات هو الزمان، فيكون قبل الزمان زمان، وبعد الزمان زمان، وهو صريح البطلان، فتحقق أن الزمان مبدع ليس له بداية ولا نهاية وهو المطلوب.

فصل في الجهة

اعلم أن الإشارة الحسية وإن كانت حقيقة في فعل المشير، لكنها تطلق في اصطلاحهم على الامتداد الموهوم، الآخذ من المشير إلى المشار إليه، والجهة عبارة عن طرف ذلك الامتداد، والجهة موجودة؛ لأن المتحرك يتجه إليها، ومن المستحيل أن يتجه المتحرك إلى ما لاحظ له من الوجود أصلا، وذات وضع أي قابلة للإشارة الحسية؛ لأنها لو كانت من الأمور المجردة عن الوضع، لما أمكنت الإشارة إليها، فلا يكون جهة هذا خلف.

حادثا إلخ: أي حادثا زمانيا، وأما كونه حادثا بالذات، فلا كلام فيه.

في الجهة: تطلق الجهة على معنيين: إحداهما: أطراف الامتدادات، وتسمى مطلق الجهة، وبهذا المعنى يقال: ذو الجهات الثلاث والسبع؛ إذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست، بل تكون أقل وأكثر. والثاني: تلك الأطراف من حيث إنها منتهى الإشارات ومقصد الحركات ومنتهاها، وتسمى الجهة المطلقة، وهي بالمعنى الأول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة، وبالمعنى الثاني بخلاف ذلك، والكلام ههنا في الجهة بهذا المعنى.

وغير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة؛ لأنها لو كانت قابلة للانقسام فإذاً وصل المتحرك إلى أقرب الجزئين منها، فإما أن يسكن، فلا يكون أبعد الجزئين من الجهة، أو يستمر على حركته، فلا يكون أقرب الجزئين من الجهة، فتحقق أن الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة.

ثم الجهة قد تضاف إلى الإشارة فيقال: جهة الإشارة، ويراد بها منتهى الإشارة، وهي لا تكون منقسمة في الامتداد الآخذ من المشير إلى المشار إليه، وإلا لم يكن منتهى الإشارة؛ لأن الإشارة إن جاوزت أقرب جزئيها لم يكن ذلك الأقرب من الجهة، وإن لم تجاوزه وانتهت إليه لم يكن أبعد جزئيها من الجهة، جهات الإشارة **لا تتناهى** وقد تضاف إلى الحركة، فيقال: جهة الحركة ويراد بها ما منه الحركة، **أو ما إليه الحركة**، وقد تضاف إلى الأجسام، وسائر الأبعاد من السطح والخط، فيراد بها نهاية الجسم أو البعد.

فالخط إذ هو امتداد من جهة الطول دون العرض والعمق، كان له بشرط انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هما طرفا الامتداد أو نهاية واحدة، كمحيط السطح المخروطي الطولي، وأما إذا لم يكن له انقطاع، **كمحيط الدائرة** لم يكن له نهاية بالفعل. والسطح إذ هو امتداد من جهتي الطول والعرض دون العمق، كان له بشرط انقطاع امتداده

لا تتناهي: واعتبرت الست في المشهور لكن اعتبارها تارة بالقياس إلى المشير، فيكون جهات الإشارة هي ما يلي نهايات المشير، وأخرى بالقياس إلى المشار إليه، فيكون الجهات نهايات المشار إليه، كذا في "الشمس البازغة".

أو ما إليه الحركة: ولا تكون الجهة الحقيقية لها أيضا منقسمة في امتداد الحركة؛ إذ لو انقسمت فلا أقل من أن ينقسم إلى جزئين، فإذا وصل المتحرك إلى أقرب الجزئين، فإما أن يسكن أو يستمر على حركته فعلى الأول ليس للجزء الثاني دخل في كونه منتهى للحركة، وعلى الثاني: ليس للأول دخل فيه. **كمحيط الدائرة**: فإنه امتداد من جهة الطول فقط ولانحنائه فيها اتصل أوله وآخره، فلم يتعين فيه نهاية بالفعل أصلا.

في الجهتين المذكورتين أربع نهايات، كما في السطح المربع أو أكثر، وأما إذا لم يكن له انقطاع في الجهتين، فإما أن لا يكون له انقطاع أصلا **كسطح الكرة**، فلا يكون له نهاية أصلا، أو يكون له انقطاع في جهة دون جهة كمحيط الأستوانة المستديرة، كان له نهايتان، وقد يكون له نهاية واحدة كمحيط الجسم البيضي؛ فإنه ينتهي بنقطة واحدة، وكسطح الدائرة؛ فإنه ينتهي بخط واحد.

والجسم إذ هو ممتد في الجهات الثلاث ينتهي بالسطح البتة، فقد ينتهي بسطح واحد كالجسم الكري، وقد ينتهي بأكثر لكن المشهور أن الخط له جهتان، والسطح له أربع جهات، والجسم له ست جهات والسبب **في شهرته أمران**: **عامي** وخاصي، **أما العامي** فهو في السطح اعتبار ذوات أربعة أضلاع من السطوح؛ لكثرة وجودها كسطوح **اللبنات** والكتب **والبسط**، وفي الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الأجسام؛ . . . .

كسطح الكرة: فإنه امتداد في جهتي الطول والعرض، ولانحنائه فيهما لا نهاية له بالفعل.

في شهرته أمران: قيل: إن الاعتبار الأول العامي راجع إلى الاعتبار الأخير الخاصي، فليس فوق الإنسان وتحته إلا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم، ولا يمينه وشماله إلا بحسب عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي، ولا قدامه وخلفه إلا باعتبار ثخن قامته، وهو الامتداد الباقي، فلا يكون سبب الشهرة إلا شيئا واحدا، نعم! لا يبعد أن يكون اعتبارهم الجهات في الإنسان أولا؛ لأنه أقرب إليهم، ثم يستعملونها في سائر الحيوانات، والأجسام.

وأجاب عنه صاحب "المحاكمات" أن السابق إلى أذهان العامة أن الإنسان لما أحاط به جنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم، كان له الجهات الست، وأما أن هذه الجهات منطبقة على أطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم، فهو وإن كان كذلك في نفس الأمر إلا أنه ليس بملحوظ في الرأي العامي.

عامي: وهو حال الإنسان بحسب ما فهم العوام من جهاته، والخاصي: ما يفهمه الخواص من تدقيق النظر في أطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم.**أما العامي**: أي السبب العامي. **اللبنات**: لبنة: خشت، لبن جماعة مثل كلمة وكلم لبنة ولبن بالكسر فيهما كذلك. (الصراح) **والبسط**: بسط بضمتين جمع بساط.

فإنها أكثر وجودا بالقياس إلى الأجسام التي ليست بذوات سطوح ست. اعتبار ستة حدود معينة بالطبع في الإنسان، وسائر الحيوانات أولا، وفي سائر الأجسام ثانيا بقياسها على الإنسان والحيوان، وهي في الإنسان: الرأس والقدم والوجه والقفا واليمين والشمال، **وفي الحيوانات الظهر** والبطن **والرأس** والذنب واليمين والشمال، وتسمى هذه الحدود الستة فوقا وتحتا وقداما وخلفا ويمينا وشمالا.

وأما الخاصي فهو في السطح اعتبار أنه **ذو بعدين** متقاطعين على زوايا قوائم وهما: الطول والعرض، ولكل منهما طرفان، فأطراف السطح أربعة، وفي الجسم اعتبار أنه ذو أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، وهي الطول والعرض والعمق، ولكل منها طرفان، فأطراف الجسم ستة، وهي قد تكون موجودة متمايزة بالفعل، كما في المكعب، وقد تكون بالقوة والفرض، كما في الكرة، فاثنان من هذه الأطراف الستة طرفا الامتداد الطولي، ويسميهما الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فوقا وتحتا، فالفوق ما يلي رأسه بالطبع حين هو قائم، والتحت ما يلي قدمه بالطبع حين هو قائم. واثنان منها الامتداد العرضي ويسميهما الإنسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال، فاليمين هو ما يلي أقوى جنبيه غالبا، والشمال ما يقابله.

وإنما قلنا غالبا لئلا يتوهم تحول اليمين شمالا فيمن كان شماله أقوى يمينه، إما بحسب أصل الخلقة **كالأعسر** أو العارض كمن ضعف يمينه لداء، واثنان منها طرفا الامتداد العمقي،

وفي الحيوانات: الحدود الستة المعينة. **الظهر**: بإزاء الرأس والقدم من الإنسان. **والرأس**: بإزاء الوجه والقفا.
ذو بعدين: لأنه إذا فرض بعد واحد كالأصل لا يمكن أن يفرض من الأبعاد الغير المتوازية المتقاطعة على قواعد إلا واحد. **كالأعسر**: الأعسر من عمل بالشمال يعني چپ‌دست. (الصراح وغيره)

ويسميهما الإنسان باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف، فالوجه قدام والقفا خلف، وكذا في الحيوان إلا أن الفوق ما يلي **ظهره**، والتحت ما يلي بطنه، والقدام ما يلي رأسه والخلف ما يلي ذنبه.

وقد يطلق الجهة على ما يلي النهاية وبهذا المعنى يتناول أربع جهات أعني ما سوى الفوق والتحت، فيقال لمن توجه إلى المشرق: قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله، ثم إذا تحول إلى المغرب يقال: إن المغرب قدامه والمشرق خلفه والجنوب شماله والشمال يميمنه، وأما الفوق والتحت فلا يتبادلان، فإذا انتكس إنسان **لا يسمى رأسه** فوقا وقدمه تحتا على ما لا يخفى. وهذا آخر ما أردنا إيراده في الفن الأول.

ظهره: هذا باعتبار الأكثر، وإلا فالنسناس والإنسان البحري يلي الفوق رأسهما والتحت رجلهما مع أنهما غير إنسان حقيقة. (هاشم) **لا يسمى** رأسه: وذلك لأن الفوق ما يلي الرأس بالطبع لا مطلقا، والتحت ما يلي الرجل بالطبع لا مطلقا، والإنسان في صورة الانعكاس ليس على التحت الطبعي، فليس منها تبديل إحداهما بالأخرى.

الفن الثاني

في الفلكيات

وفيه فصول

- فصل في إثبات الفلك المحدد للجهات وإثبات أنه كرة.
- فصل في أن الفلك بسيط.
- فصل في أن الفلك قابل للحركة المستديرة وأن فيه مبدأ ميل مستدير.
- فصل في أن الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام.
- فصل في أن الفلك يتحرك على الاستدارة دائما، وأن حركته الوضعية الدورية سرمدية أبدية.
- فصل في أن الفلك متحرك بالإرادة.

فصل في إثبات الفلك المحدد للجهات وإثبات **أنه كرة**

قد عرفت أن الجهة نهاية ذات وضع غير منقسمة **في امتداد مأخذ الإشارة** والحركة، وأن الجهات ست، ثنتان منهما لا يتبدلان، هما الفوق والتحت.

فاعلم أن الفوق والتحت قد يستعملان بالإضافة إلى بعض الأجسام دون بعض، فيقال: زيد فوق السرير وتحت السقف، ثم إذا صعد السقف صار السقف تحته وصار هو فوق السقف، وبهذا الاستعمال يجوز أن يكون ما هو فوق بالقياس إلى جسم تحتا بالقياس إلى جسم آخر وبالعكس، وقد يستعملان بمعناهما الحقيقيين، **والفوق** بهذا المعنى هو الفوق الذي ليس فوقه فوق، والتحت بهذا المعنى هو التحت الذي ليس تحته تحت، وهما جهتان متمايزتان بالطبع، لا يمكن أن يصدقا على شيء واحد بوجه، والطبع يقتضي أن يلي الفوق بهذا المعنى رأس الإنسان وظهر الحيوان وغصن الشجر، وأن يلي التحت بهذا المعنى قدم الإنسان وبطن الحيوان وأصل الشجر. والفوق والتحت بالاستعمال الذي يختلفان بحسبه، فيكون ما هو فوق بالقياس إلى بعض الأجسام تحتا بالقياس إلى بعض آخر منها، ....

أنه كرة: وهو ما يمكن أن يفرض في وسطه نقطة بحيث يتساوى كل خط مستقيم يخرج منها إليه. (علمي)
في امتداد مأخذ: الإضافة بيانية أي امتداد يؤخذ ويشرع فيه الحركة أعني يقع فيه الحركة.
الإشارة: الإشارة في الحقيقة تخييل الامتداد لا نفسه؛ لأنه فعل المشير، لكنه يطلق على سبيل المسامحة أو بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي أخذ من المشير إلى المشار إليه. (صدرا) **والفوق**: المعطوف عليه مع المعطوف منه.

يؤولان إلى القرب مما هو فوق بالحقيقة وما هو تحت بالحقيقة، فما هو أقرب إلى الفوق الحقيقي فوق، وما هو أقرب إلى التحت الحقيقي تحت، وإذا القرب متفاوت المراتب، فما يوصف بالفوقية بالقياس إلى جسم يمكن أن يتصف بالتحتية بالقياس إلى جسم آخر؛ لجواز أن يكون جسم أقرب إلى الفوق الحقيقي بالقياس إلى جسم آخر، ويكون أبعد منه بالقياس إلى جسم ثالث.

والفوق والتحت الحقيقيان لا يمكن فيهما ذلك، فهما جهتان موجودتان متمايزتان بالطبع، يكون إحداهما **مطلوبة لبعض الأجسام** بالطبع، ومتروكة لبعضها بالطبع، وأخراهما بالعكس، غير منقسمتين في امتداد مأخذ الإشارة والحركة على ما عرفت، فلا بد من أن تكونا متحددتين؛ إذ لو لم تكونا متحددتين لم تكونا **موجودتين** ولا متمايزتين بالطبع. فتحددهما **إما في خلاء** أو في ملأ، والأول باطل، أما أولا: **فلاستحالة الخلاء**، وأما ثانيا: فلأن الخلاء لو كان ممكنا فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين فيه؛ لأنه إن كان غير متناه فلا يكون **فيه تحدد** بالفعل بحد يكون جهة، والحدود المفروضة فيه لا يتميز بعضها عن بعض بالطبع بخلاف تينك الجهتين وإن كان متناهيا، فإنما يتناهي عند ملأ، فإن كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملأ لم يكن تحدد الجهة في الخلاء، وإن كان تحددها في الخلاء لا بطرف ذلك الملأ لم يمكن ....

مطلوبة لبعض الأجسام: كالفوق مطلوب للنار ومتروك للأرض، والتحت بالعكس مطلوب للأرض ومتروك للنار.

موجودتين: فلو ثبت أنهما موجودتان متمايزتان. **إما في خلاء:** خلاء بالفتح والمد، جاءِ خالی. (منتخب)

فلاستحالة الخلاء: والمستحيل لا يمكن أن يكون محدداً ومعيناً بالجهة موجودة ذات وضع.

فيه تحدد: لكونه مستلزما للتناهي والمفروض عدمه.

تحددها؛ لأن الحدود المفروضة في الخلاء ليست موجودة بالفعل ولا متميزا بعضها عن بعض، حتى يمكن فيه تحدد الجهتين المذكورتين.

وعلى الثاني: فإما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملأ بسيط غير متناه، وهو باطل؛ إذ ليس فيه حد بالفعل، والحدود المفروضة فيه لا يخالف بعضها بعضا بالطبع، فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه. وإما أن يكون في ملأ بسيط متناه، فإما أن يكون تحدد الجهتين **في ثخنه** وهو أيضا باطل؛ لأن الحدود المفروضة في ثخنة متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع، فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه، أو يكون بأطرافه ونهاياته، فيوجد هناك جسم بسيط يحدد الجهتين معا، فيجب أن يكون ذلك الجسم كريا؛ لأن الجسم الكري هو الذي يحدد جهتين مختلفتين بالطبع إحداهما **غاية البعد** عن الأخرى؛ فإن مركزه غاية البعد عن محيطه، فمحيطه ومركزه يكونان جهتين متخالفتين بالطبع هما الفوق والتحت، فيكون محيطه فوقا ومركزه تحتا.

وأما الجسم الغير الكري، فلا يمكن أن يحدد جهتين متخالفتين بالطبع؛ لأنه وإن حدد جهة القرب لا يمكن أن يحدد جهة البعد؛ لأنه إما أن يكون خارجا عن ذلك الجسم، فلا يتحدد بذلك الجسم؛ إذ كل خارج يفرض أنه أبعد عن الجسم يمكن أن يفرض أبعد منه، فلا يكون بعد خارج عن الجسم أولى بأن يكون الجسم محددا له دون غيره، وإما أن يكون داخلا فيه، فلا يكون حد من البعد الداخل المفروض فيه غاية البعد عن الحد المحيط به؛ فإن كل نقطة تفرض في الجسم الغير الكري وإن كانت غاية ....

وعلى الثاني: أي على أن يكون تحدد الجهتين في الملأ. **في ثخنه:** أي داخل ثخن الملأ البسيط.

غاية البعد: بحيث لا يمكن أن يتصور هناك ما هو أبعد منها، فلو تصور هناك جهة تكون أبعد منها، يتبدل الجهتان مع أنه قد ثبت أن الفوق والتحت الحقيقيين لا يتبدلان قطعا.

البعد عن حد من حدود ذلك الجسم، لا تكون غاية البعد عن حد آخر منه، فلا تكون جهة التحت؛ لأن جهة التحت هي غاية البعد عن جهة الفوق، فلا يكون الجسم الغير الكري محددا لجهة البعد بخلاف الجسم الكري؛ فإنه يحدد جهة القرب بمحيطه وَجِهة البعد بمركزه؛ **فإن المركز** غاية البعد عن المحيط ولا يمكن ما هو أبعد منه كذلك محيطه غاية البعد عن مركزه؛ لأنه وإن أمكن بحسب فرض العقل أن يوجد المحيط أعظم مما هو عليه، لكن **لما كان ذلك** الجسم الكري محيطا بعالم الأجسام لا يمكن أن يكون وراءه ما هو أعظم منه، فيكون محيطه غاية البعد الممكن عن مركزه.

وإما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملأ مركب غير متناه، وهو أيضا باطل. أما أولا: فلأنه على هذا التقدير لا يوجد فوق لا يكون فوقه فوق، ولا تحت كذلك، فلا يكون تانك الجهتان حقيقيتين متخالفتين بالطبع. وأما ثانيا: فلاستحالة وجود الغير المتناهي.

وإما أن يكون تحددهما في ملأ مركب متناه، فيكون هناك عدة أجسام محددة للجهتين المذكورتين، فإما أن يكون تلك الأجسام بحيث يحيط بعضها بعضا، أو يكون متباينة لا يحيط بعضها بعضا، والثاني باطل؛ لأن كلا من تلك الأجسام إما أن يحدد جهة واحدة فقط أعني جهة الفوق مثلا، ....

فإن المركز: وهو النقطة المفروضة في وسط الدائرة أو الكرة بحيث يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها إلى المحيط، فلو فرض ما هو أبعد منه مع أنه لا يبقى مركزا لا يكون أبعد، بل يكون أبعد من جانب وأقرب من جانب.

لما كان ذلك: فيه دفع لما قيل من أنه لا يمكن تحدد الجهتين بالجسم الكري أيضا؛ لأن المركز وإن كان غاية البعد عن المحيط لكن المحيط ليس أبعد الأبعاد المفروضة عن المركز؛ لجواز أن يفرض قطر المحيط أعظم مما هو عليه، فلو كان تحدد الجهتين بالجسم الكري لما وقعتا على وجوه المقابلة.

فيلزم أن تكون تلك الجهة أعني جهة الفوق مثلا متعددة لا متعينة بالطبع، وقد بان بطلان ذلك فيما سبق.

أو يحدد كل منها الجهتين المذكورتين معا، وهو أيضا باطل. أما أولا: فلأنه يستلزم تعدد الجهتين المذكورتين وقد ظهر بطلانه بما مر. وأما ثانيا: فلأن تحدد الجهتين المذكورتين إنما يمكن بجسم واحد إذا كان كريا كما عرفت، فيكون كل من تلك الأجسام كريا محددا للجهتين، فيكون كل منها عالما **على حياله** وهو صريح البطلان.

أو يحدد بعضها جهة كجهة الفوق والبعض الآخر جهة مقابلة لها كجهة التحت، وهذا أيضا باطل؛ لأن جهة الفوق لما كانت مقابلة لجهة التحت فأي بعد فرض من جهة التحت في أي جانب يمتد ينتهي إلى جهة الفوق وبالعكس، وذلك لا يمكن على تقدير كون جهة الفوق متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر مبائن لذلك الجسم؛ إذ يمكن أن يفرض من كل منها بعد لا ينتهي إلى الآخر، ولا ينطبق على الامتداد الواصل بينهما، فيكون الجهتان متعددتين لا متعينتين وقد بان بطلانه مما مر، فتعين الأول وهو أن يكون بعض تلك الأجسام محيطا ببعض، فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين.

ويجب أن يكون كريا؛ لما تبين أن الجسم الغير الكري لا يمكن أن يكون محددا للجهتين، **فيلغو** سائر الأجسام المحاطة في تحديد الجهتين، فتحقق وجود جسم كري محيط بالأجسام محدد للجهات وهو المطلوب.

فيلزم: ويلزم أيضاً أن لا يتحدد جهة السفل؛ لأن المفروض أن كلا من المحددات لا يحدد إلا جهة الفوق مثلا، ولما كانت المحددات متعددات متباينات لزم تعدد الفوق المحدد أيضا. **على حياله**: قعد حياله وبحياله أي بإزائه، وأصله الواو. (الصراح) **فيلغو**: لأنه لو فرض عدم وقوعها هناك كانت الجهتان محددتين بالمركز والمحيط، فلا يتوقف التحديد على الاجسام المحاطة بل إنما يتوقف على الجسم المحيط بالكل.

والحاصل: أن جهتي الفوق والتحت موجودتان متخالفتان بالطبع، فلا بد من أن تكونا متعينتين، فتعينهما لا يمكن أن يكون في خلاء؛ لاستحالته ولعدم تخالف حدوده بالطبع، ولا في ملأ بسيط لا متناه؛ لعدم تخالف حدوده بالطبع، ولا في ملأ مركب لا متناه؛ لعدم تعين الجهتين الحقيقيتين فيه، بل يكون إما في ملأ بسيط متناه بأطراف متعينة بالفعل، فيكون هو جسما كريا يحدد بمحيطه جهة الفوق، وبمركزه جهة التحت؛ إذ غير الكري لا يمكن أن يحدد الجهتين معا.

أو في ملأ مركب متناه، فإما بأجسام متباينة، ولا يمكن تحدد الجهتين بها أو بأجسام يحيط بعضها بعضا، والمحاطة لغو في تحديدهما، فالمحدد هو المحيط ويجب أن يكون كريا؛ إذ غير الكري لا يحدد الجهتين، فقد تحقق وجود جسم كري محدد للجهات، وهو الذي نسميه بالفلك الأعلى، واستبان أنه ليس خارج المحدد **خلا ولا ملأ**.

فصل في أن الفلك بسيط

الجسم إما مركب من أجسام مختلفة الطبائع **بحسب الحقيقة**، أو بسيط غير مركب منها، والفلك بسيط **بهذا المعنى، وقد يطلق البسيط** على ما لا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس، فيدخل فيه ما يتركب من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة لا بحسب الحس، كالأعضاء **المتشابهة** نحو: العظم واللحم، والفلك بهذا المعنى

خلا ولا ملأ: وإلا لما كانت جهة الفوق القائمة منتهى الإشارة الحسية. **بحسب الحقيقة**: أي بحيث تكون بعض منها طبعية، وبعض آخر طبعية أخرى. **بهذا المعنى**: يعني ليس المراد بالبسيط ما لا جزء له أصلا وما لا جزء له بالفعل؛ لما تقرر من أن لبعض الأفلاك الكلية جزء بالفعل. **وقد يطلق البسيط**: أي الجسم البسيط يطلق على ما لا جزء له وعلى السطح أيضا، والإطلاقات الأربعة المذكورة للجسم البسيط، وأنه البسيط المطلق فترتقي إطلاقاته إلى سبعة، والبسيط بهذا المعنى أعم مطلقا منه بالمعنى السابق؛ لتصادقهما في الأفلاك والعناصر وتفارقهما في العظم واللحم. **المتشابهة**: العضو المتشابه ما يساوي جزؤه المقداري حسا للكل حدا ورسما. (هاشم)

أيضا بسيط، **وقد يطلق** على ما يكون جزؤه **المقداري** مساويا لكله في الاسم والحد كبسائط العناصر؛ فإن جزء النار نار وجزء الهواء هواء، والفلك ليس بسيطا بهذا المعنى؛ **إذ جزء الفلك** ليس بفلك، وكذا الأعضاء المتشابهة؛ إذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر تساويها في الحد والاسم، **وقد يطلق** على ما يكون أجزاؤه المقدارية بحسب الحس مساوية لكله في الاسم والحد، والفلك ليس بسيطا بهذا المعنى أيضا بخلاف العناصر والأعضاء المتشابهة؛ فإنها بسائط بهذا المعنى.

والدليل على بساطة الفلك بمعنى عدم تركبه من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة: أن الفلك لا يقبل الحركة الأينية وكل ما لا يقبل الحركة الأينية بسيط، فالفلك بسيط، أما الصغرى: فلأن كل ما يقبل الحركة الأينية متجه إلى جهة وتارك لجهة، وكل متجه إلى جهة تارك لجهة لا يكون محددا للجهات، فكل ما يقبل الحركة الأينية لا يكون محددا للجهات، وينعكس إلى قولنا: كل ما يكون محددا للجهات لا يقبل الحركة الأينية، ونضم هذه الكبرى إلى صغرى هي: أن الفلك محدد للجهات، فينتج أن الفلك لا يقبل الحركة الأينية. وأما الكبرى: فلأن ما لا يقبل الحركة الأينية لو كان مركبا من أجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة فأجزاؤه التي هي بسائط

وقد يطلق: البسيط بهذا المعنى أخص مطلقا منه بالمعنيين السابقين؛ لتصادقهما في العناصر وتفارقهما في الأفلاك.

المقداري: الأجزاء المقدارية أجزاء متشابهة في الوضع، واحترز بالجزء المقداري من الهيولى والصورة.

إذ جزء الفلك: البسيط بهذا المعنى الثالث أعم مطلقا منه بالمعنى الثاني؛ لتصادقهما في العناصر وتفارقه في الأعضاء المتشابهة، وأخص مطلقا منه بالمعنى الأعم الأول؛ لتصادقهما في العناصر وتفارقه بالمعنى الأول في الأفلاك، وأعم من وجه منه بالمعنى السابق؛ لتصادقهما في العناصر وتفارقهما في الأفلاك والأعضاء المتشابهة. (علمي) **وقد يطلق**: لأن الفلك موضوع الطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة، فلا يصدق هذا الاسم على جزئه، لانتفاء هذا الشرط، هكذا قيل.

إما على أشكالها الطبعية، فهي كرات؛ لما مر من أن الشكل الطبعي **للبسيط** هو الكرة، فلا يلتئم منها جسم كري، فلا يتركب منها الفلك؛ إذ قد ثبت أنه جسم كري. **أو على أشكال قسرية** فيجوز عليها العود إلى أشكالها الطبعية، فيجوز عليها الحركة الأينية، فلا يكون الجهات متحددة **بما يتركب منها**، فلا يكون الفلك المركب منها محددا للجهات هذاخلف، فبطل تركبه من الأجزاء المختلفة الطبائع حقيقة، وتحقق أنه بسيط وهو المطلوب.

فصل

في أن الفلك قابل **للحركة المستديرة** وأن فيه مبدأ ميل مستدير

وذلك لأنه بسيط لما مر، **فأجزاؤه المفروضة** فيه متساوية في الطبيعة والحقيقة، فكل جزء منها لا يختص **بوضع** معين **ومحاذاة** معينة، فيكون نسبة كل منها إلى جميع الأوضاع على السواء، فيجوز على كل جزء منها أن ينتقل من وضع إلى وضع آخر ولا يمكن ذلك بالحركة المستقيمة لما مر، فإنما يكون ذلك بالحركة المستديرة للفلك،

للبسيط: لأن الطبيعة في الجسم البسيط واحدة، والفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل إلا فعلا واحدا، فوجب أن يكون شكله كريا؛ لأن كل شكل سوى الكري ففيه أفعال وآثار مختلفة؛ فإن المضلع من الأشكال يكون جانب منه سطحا وآخر خطا وآخر نقطة. (ميبذي)

أو على أشكال قسرية: أي أجزاؤه البسائط كلها أو بعضها والمقسور بعد زوال القاسر يعود إلى شكله الطبعي بأقرب طرق وأسرع ما يمكن، فيجوز عليها العود إلى أشكالها الطبعية. **بما يتركب منها**: أي من الأجسام المختلفة الطبائع، لأنها قابلة للحركة الأينية، والقابل لها لا يحدد الجهة. **للحركة المستديرة**: أي الوضعية التي لا يخرج المتحرك بها عن مكانه.

فأجزاؤه المفروضة فيه: إنما قيد الأجزاء بالمفروضة؛ لأن الفلك متصل واحد لا جزء فيه بالفعل، وأما تساوي الأجزاء فلما مر من بساطة الفلك وامتناع تركبه من مختلفة الطبائع. **بوضع**: المراد بالوضع ههنا هو الهيأة الحاصلة من نسبة أجزاء الفلك إلى ما في داخل ونسبة بعضها إلى بعض. **ومحاذاة**: عطف تفسيري للوضع، إشارة إلى أن المراد بالوضع الهيأة العارضة بالنسبة إلى المحاذيات إلى ما في جوفه.

فيكون الفلك قابلا **للحركة المستديرة** وهو المدعى. وإذا ثبت أن الفلك قابل للحركة المستديرة، فلا بد من أن يكون فيه **مبدأ ميل** مستدير؛ إذ لو لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يكن قابلا للحركة المستديرة؛ إذ لو كان قابلا لها على ذلك التقدير، كان حركته بالاستدارة من قاسر، والثاني باطل؛ لما سبق من أن ما ليس فيه مبدأ ميل لا يقبل الحركة القسرية، فإذن فيه مبدأ ميل مستدير لاستحالة أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم.

فصل

في أن الفلك **لا يقبل الكون والفساد** والخرق والالتيام

أما أنه لا يقبل الكون والفساد؛ فلأنه محدد للجهات لما مر، ولا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والفساد؛ لأن كل ما يقبل الكون والفساد قابل للحركة المستقيمة؛ لأن كل ما يفسد يكون له قبل فساد صورته حيز طبعي، ويكون له بعد فساد الصورة الأولى، وكون الصورة الأخرى حيز طبعي آخر؛ لأن كل جسم فله حيز طبعي، ولا يكون لجسمين مختلفي الطبيعة حيز واحد طبعي؛ لما مر في الفن الأول، فالصورة الكائنة إن حصلت في حيز هو للكائن طبعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد في حيز غريب، فيكون له قبل فسادها ميل إلى حيزه الطبعي، فيكون قابلا للحركة المستقيمة. وإن حصلت في حيز هو للكائن غريب كان له بعد

للحركة المستديرة: لا يقال: إن انتقال أجزاء الفلك من وضع إلى وضع لا يوجب حركته المستديرة؛ لجواز تبدل أوضاعها بحركة ما في جوفه؛ فإن الأجزاء كما تنتقل من وضع إلى وضع بالحركة المستديرة للفلك، كذلك تنتقل من وضع إلى وضع بحركة ما في جوفه بما اعتبر الوضع والمحاذات معه؛ لأن الأرض ساكنة قطعا كما يبرهن عليه في هذا الكتاب أيضاً فلا يجوز تبدل أو ضاع الفلك بحركتها.

مبدأ ميل: الميل كيفية قائمة بالجسم قابلة للشدة والضعف آلة للطبيعة الخالية عن القواسر في الحركة الطبعية المقسور في القسرية. (هاشم) **لا يقبل الكون والفساد:** يطلق الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوال أخرى، ويطلق الخرق والالتيام على افتراق الأجزاء واقترانها.

كونه صورته الكائنة ميل إلى حيزه الطبعي، فيكون قابلا للحركة المستقيمة، ولا شيء من محدد الجهات قابلا للحركة المستقيمة، فلا شيء مما يقبل الكون والفساد بمحدد للجهات، فلا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والفساد. وأما أنه لا يقبل الخرق والالتيام: فلأن الخرق والالتيام لا يمكنان **بدون الحركة الأينية**، وهي لا تمكن على محدد الجهات وأجزائه، **وإلا لم تحدد الجهات** به، فلا يمكن الخرق والالتيام على الفلك المحدد للجهات، وتبين من هذا أنه **لا يقبل التخلخل** والتكاثف والتغذي والنمو والذبول، وأنه ليس خفيفا ولا ثقيلا؛ لاقتضاء الخفة والثقل الميل المستقيم، ولا حارا ولا باردا؛ لاقتضائهما الخفة والثقل، ولا رطبا ولا يابسا؛ **لاقتضاء الرطوبة** واليبوسة جواز تغير الشكل المستلزم للحركة الأينية المستحيلة على محدد الجهات وأجزائه.

فصل في أن الفلك يتحرك على الاستدارة دائما، وأن حركته الوضعية الدورية سرمدية أبدية

وذلك لأنك قد عرفت أن الزمان كم متصل غير قار **مقدار للحركة**، وأنه مبدع ليس له بداية ولا نهاية، فهو إما أن يكون مقدارا للحركة المستقيمة، أو يكون مقدارا

بدون الحركة الأينية: أي الانتقال من مكان إلى مكان، فهي أعم من أن تكون على الخط المستقيم أو المنحني أو المستدير، وهذا أحسن مما قيل في "هداية الحكمة": من أن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام؛ لأنه يوهم المعنى اللغوي أي الحركة على الخط المستقيم فليخص بسبب حصول الخرق في المستقيمة، ولذلك تكلف الشارح في دفع المنع الوارد على انحصار سببه.

وإلا لم تحدد الجهات: لأن كل ما يقبل الحركة الأينية يتجه إلى جهة، ويترك جهة أخرى، وطلب الجهة وتركها إنما يكون بعد تعدد الجهات، فكل ما يتعدد الجهة قبله لا يحدد الجهة. **لا يقبل التخلخل**: لأن كلا منها يستلزم الحركة الأينية، وهي مستحيلة على الفلك المحدد. **لاقتضاء الرطوبة**: فإن الرطب ما يقبل الأشكال بسهولة، واليابس يقبلها بعسر، وعلى كلا التقديرين يستلزمان جواز تغير الشكل. **مقدارا للحركة**: أي يتقدر به الحركة من السريعة والبطيئة، فيكون الزمان حالا والحركة محلا له.

لحركة مستديرة، والأول باطل؛ لأنه لو كان مقدارا لحركة مستقيمة، **فتلك الحركة المستقيمة** إما أن تذهب لا إلى نهاية، فلا بد لها من مسافة لا متناهية، وهو باطل؛ **لما مر**، أو ترجع، فيكون بين الحركة المستقيمة والراجعة سكون لما سبق من وجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين، فيلزم انقطاع الزمان **بانقطاع الحركة الأولى**، وقد بان استحالة انقطاع الزمان، فتعين الثاني وهو أن يكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة. ويجب أن يكون تلك الحركة المستديرة قديمة لا بداية لها؛ إذ لو كان لها بداية كان لمقداره أعني الزمان بداية، وهو باطل، وأن يكون أبدية لا نهاية لها، إذ لو كان لها نهاية كان لمقداره أعني الزمان نهاية، وهو باطل، فمحل الزمان حركة سرمدية أبدية.

ويجب أن يكون تلك الحركة **أسرع الحركات** وأقدمها وأظهرها؛ لأن مقدارها أعني الزمان أوسع المقادير إحاطة وأظهرها آنيّة، وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات والليالي والأيام والشهور والأعوام. ويجب أن يكون الجسم المتحرك بتلك الحركة بسيطا؛ إذ لو كان مركبا من أجسام مختلفة الطبائع كانت مقتضية لأحيازها الطبعية بطبائعها مقسورة على الاجتماع والامتزاج، والقسر لا يدوم فيضعف ويفتر القوة القسرية، ويغلب عليها قوى الأجزاء، فينحل التركيب ويتفارق الأجزاء، فيبطل حركته، فينقطع مقدارها أعني الزمان، وقد بان استحالته. وإذا ثبت أن المتحرك بهذه الحركة بسيط ثبت أنه كري الشكل، فقد تحقق كروية الفلك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر غير ما ذكر سابقا.

فتلك الحركة المستقيمة: يعني أن الحركة الحافظة للزمان لا تنعدم وإلا انعدم الزمان بانعدامها؛ لانعدام المقدار بانعدام محله، وقد ثبت استحالة انعدام الزمان. فهي إما أن تذهب بلا نهاية أو ترجع، وكلاهما باطلان، فلا تكون الحركة الحافظة له مستقيمة، فتكون مستديرة للزوم الانحصار بينهما وهو المطلوب. **لما مر**: من الدليل إلى تناهي الأبعاد. **بانقطاع الحركة الأولى**: لانقطاع الحال بانقطاع المحل. **أسرع الحركات**: لأن بها يقدر جميع الحركات، ولا شيء من غير الأسرع كذلك.

تنبيه: وإذ قد تحقق أن الحركة الوضعية **الحافظة للزمان** أزلية أبدية تحقق أن الجسم المتحرك بها أزلي أبدي، وإذا الخلاء محال فكل ما في جوفه من الأفلاك الأخر والعناصر **قديم**، وإن كان بعض ما في جوفه كالعناصر قديما بالنوع بتوارد الأشخاص وتعاقبها، وبعض منه قديما بالشخص كالأفلاك الأخر.

فصل في أن الفلك متحرك بالإرادة

وذلك لأن حركته الذاتية إما أن تكون طبعية أو قسرية أو إرادية، والأولان باطلان، فتعين الثالث وهوالمطلوب أما انحصار الحركة الذاتية في هذه الأقسام الثلثة فقد مر في الفن الأول، وأما بطلان الشق الأول؛ فلأن الحركة الطبعية إنما تكون من حالة منافرة للطبيعة إلى حالة ملائمة لها، فهي هرب عن حالة غير طبعية وطلب لحالة طبعية، إذا وصل إليها الجسم وقف وانقطعت الحركة، ولا يمكن أن لا يصل الجسم المتحرك بالحركة الطبعية إلى الحالة الطبعية المطلوبة أبدا؛ إذ ما لا يمكن الوصول إليه للمتحرك لا يكون كمالا ثانيا له، حتى يكون حركته إليه كمالا أولا، وأيضا قد تحقق في العلم الأعلى أن الطبيعة لا تكون دائما محرومة عن كمالها، فكل حركة طبعية يجب انقطاعها، فلا تكون حركة الفلك طبعية، **وإلا لزم انقطاعها** ....

الحافظة للزمان: أي الحركة التي كان الزمان مقدارا لها، فيكون الزمان قائما بها حالا فيها وهي محلا له، فتكون هي حافظة له؛ إذ كل محل حافظ للحال فيه. **قديم:** إذ لو لم يكن قديما لكان له بداية ونهاية، فيلزم الخلاء في جوف المحدد قبل بدايته وبعد انتهائه.

وإلا لزم انقطاعها: قال الشارح "الميبذي" والهاشم المحشي لا يلزم انقطاع الحركة عند الوصول إلى الحالة المطلوبة؛ فإنه إذا استعد الفلك بواسطة نيل تلك الحالة لتحصيل حالة أخرى، وجبت الحركة لتحصيل حالة ضروري وهلم جرا إلى غير النهاية، حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة أخرى يطلبها، فلذلك يتحرك دائما، ويلزم منه أن الحالات المطلوبة التي يستعد الفلك بواسطة نيل تلك الحالات لتحصيل حالات أخر غير مطلوبة قصدا، بل إنها ذرائع ووسائط لتحصيل المطلوب الحقيقي، فيلزم أن لا يصل المتحرك بالحركة الطبعية إلى الحالة المطلوبة قصدا وهو باطل بما قرره الأستاذ المصنف العلامة - قدس سره -.

مع أنه قد ثبت أنها أبدية، وأيضا **فالحركة المستديرة** مطلقا لا يمكن أن تكون طبعية؛ لأن المهروب عنه في الحركة المستديرة يكون **هو المطلوب**، ولا يمكن أن يكون المهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع، **وأما التغاير** الاعتباري بأن يكون شيء واحد باعتبار مهروبا عنه، وباعتبار آخر مطلوبا، فلا اعتداد به في الحركة الطبعية؛ إذ الطبيعة ليست **بشاعرة** فلا يختلف الحال عندها بالاعتبار. نعم! يمكن ذلك في الحركة الإرادية؛ إذ مبدؤها نفس شاعرة، فيجوز أن يكون ما هو مهروب عنه باعتبار مطلوبا لها باعتبار آخر. فلما تحقق أن حركة الفلك مستديرة تحقق أنها لا تكون طبيعة.

وأما بطلان الشق الثاني فلما سبق من أن القسر إنما يكون على خلاف ميل يقتضيه الطبع، فحيث لا يكون ميل طبعي لا يكون ميل قسري، فلما لم يكن في الفلك ميل طبعي، فلا يمكن أن يكون فيه ميل قسري، فلا يكون حركته قسرية، فتعين الشق الثالث، وهو أن حركة الفلك إرادية.

فصل في أن للفلك **نفسين**

إحداهما نفس مجردة عن المادة وأخراهما نفس منطبعة في مادتها كما أن لنا قوتين:

فالحركة المستديرة: وأما الحركة المستقيمة فلا يقبلها الفلك قطعا كما سلف آنفا. **هو المطلوب:** وذلك لأن أية نقطة فرضت مبدأ للدور، فهي منتهى لها باعتبار عودها إلى تلك الحالة. **وأما التغاير:** فيه دفع لما قيل: إن الحركة الطبعية للفلك لو كانت مستحيلة لكون شيء واحد مهروبا عنه ومطلوبا في الحركة المستديرة لزم أن يستحيل كون حركة الفلك إرادية أيضا؛ لكون شيء واحد مرادا وغير مراد في حالة واحدة في الحركة الإرادية، وإن اعتبر التغاير الاعتباري في الإرادية فيعتبر ههنا أيضا، وتقرير الدفع واضح.

بشاعرة: هذا مبني على ما هو المشهور من أن الطبيعة غير شاعرة لكن ذكر في "المحاكمات" أن الطبيعة لها نوع شعور، حتى ذكر أنه شوهد في بعض الإناث من النخل يتحرك إلى جهة بعض الذكور في وقت تهب الريح إلى خلاف تلك الجهة. (علمي) **نفسين:** المشاؤون على أن للفلك نفسا منطبعة لا غير. والشيخ الرئيس على أن له نفسا مجردة لا غير. والإمام الرازي على أن له نفسين منطبعة ومجردة. وقال المحقق الطوسي: ذلك الشيء لم يذهب إليه ذاهب؛ فإن الجسم =

إحداهما: مجردة عن المادة مدركة للكليات، والأخرى: قوة مادية بها تدرك الجزئيات وهي المسماة بالخيال، فكذلك للفلك قوة مجردة محركة له تحريكات غير متناهية، وهي النفس الفلكية المجردة، **وقوة مادية** سارية فيه هي المحركة القريبة للجرم الفلكي، وتسمى بالنفس المنطبقة.

أما بيان أن للفلك قوة مجردة محركة له فهو أنك قد عرفت أن حركة الفلك **غير متناهية** بحسب المدة؛ إذ ليس لها بداية ولا نهاية، وهي وإن كانت متصلة واحدة من الأزل إلى الأبد، لكنها عند تعيين وضع من الأوضاع بالفرض تصير دورات غير متناهية بحسب العدة، فهي كما أنها غير متناهية بحسب المدة غير متناهية بحسب العدة أيضا، وأن حركته إرادية فيكون محركه قوة مدركة البتة؛ لأن مبدأ الحركة الإرادية لا بد من أن يكون قوة مدركة، فتلك القوة المدركة المحركة للفلك تحريكات غير متناهية، إما أن تكون **قوة جسمانية** حالة في الجسم أو قوة مجردة عن المادة غير حالة فيه، والأول باطل؛ لأن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية؛ إذ الجسم الذي يحل فيه القوة الجسمانية لا يمكن أن يكون غير متناهي المقدار؛ لما تبين من استحالة لا تناهي الأبعاد، بل يجب أن يكون متناهيا، فلو كانت القوة الحالة السارية في الجسم قوية على تحريكه تحريكات غير متناهية، فإما أن لا يكون ....

= الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين أعني ذا ذاتين، فهو آلة لهما معا، والحق أن له نفسا مجردة وقوة خيالية وهذا هو مراد الإمام، غاية ما في الباب أنه عبر من القوة الخيالية بالنفس المنطبعة.(من هوامش الشارح الميبذي)

وقوة مادية: نسبتها إلى الفلك كنسبة الخيال إلينا في أن كلا منهما محل ارتسام الصور الجزئية إلا أن الخيال مختص بالدماغ، وهي سارية في جرم الفلك كله غير مختص بجزء دون جزء. (ميبذي) **غير متناهية:** لما مر من أنه يتحرك على الاستدارة دائما. **قوة جسمانية:** المراد بالقوة الجسمانية والصورة النوعية الحالة في مادة الجسم السارية فيها، حسب حلول الصورة الجسمية المقدارية وسريانها فيها.

جزء من تلك القوة مثلا نصفها الحال الساري في نصف الجسم يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كل القوة، وهذا باطل؛ لأن القوة سارية في الجسم فيتجزى بتجزيته، فيكون كل القوة في كل الجسم ونصفها في نصفه وثلثها في ثلثه وربعها في ربعه، وهكذا. فلو لم يكن جزء القوة يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كل القوة **لم يكن القوة** سارية في الجسم.

أو يكون جزء منها كنصفها الساري في نصف الجسم يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كلها، **فإما أن يكون** ما يقوى جزؤها على تحريكه هو ما يقوى كلها على تحريكه أعني به كل الجسم، فإن تساوى كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة لزم تساوي الكل والجزء، وهو ظاهر البطلان، وإن تفاوت كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة بأن يكون ما يقوى عليه جزء القوة من تحريكاته أنقص بحسب العدة والمدة بالقياس إلى ما يقوى عليه كلها من تحريكاته، فإذا فرضنا تحريك كل القوة إياه وتحريك جزئها إياه من مبدأ واحد يكون نقصان تحريك جزء القوة إياه في الجانب الآخر، فيكون تحريك جزء القوة إياه متناهيا بحسب العدة والمدة، وكل القوة إنما يزيد على جزئها بقدر متناه، فيكون تحريك كل القوة إياه أيضا متناهيا بحسب العدة والمدة.

لم يكن القوة: لأن السراية تقتضي انقسام القوة الجسمانية الحالة بانقسام الجسم المحل.

فإما أن يكون: حاصله أن ما يقوى جزء القوة على تحريكه إما أن يكون هو بعينه ما يقوى كل القوة على تحريكه، أو يكون أصغر منه. وفي كل منها إما أن تساوى الجزء مع الكل في التحريك بحسب العدة والمدة، وهو ظاهر البطلان، أو ينقص من الكل، وهو يوجب تناهي التحريكات، فيبطل تحريك القوة الجسمانية تحريكات غير متناهية وهو المطلوب.

وإما أن يكون ما يقوى جزء القوة على تحريكه أصغر مما يقوى كل القوة على تحريكه، فإذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الأصغر؛ فإنه غير ممتنع، بل هو السير، إذ جزء القوة لما قوي على تحريكه فكل القوة يقوى على تحريكه بالطريق الأولى، فإما أن يتساوى جزء القوة وكلها في تحريك ذلك الأصغر بحسب المدة والعدة، فيلزم تساوي الكل والجزء أو يكون تحريك جزء القوة إياه أنقص بحسب المدة والعدة من تحريك كل القوة إياه، فيكون تحريك جزء القوة إياه متناهيا بحسب العدة والمدة، فيكون تحريك كل القوة إياه أيضا **متناهيا** بحسبها؛ إذ الزائد على المتناهي بقدر **متناه** متناه، فتحقق أن القوة الجسمانية لا يقوى على تحريكات غير متناهية، فالمحرك الأول للفلك تحريكات غير متناهية لا يكون قوة جسمانية، فهو قوة مجردة عن المادة متعلقة بالجرم الفلكي تعلق التدبير والتصرف وهي المسماة بالنفس المجردة الفلكية.

وأما بيان أن للفلك قوة مادية سارية فيه هي المحركة القريبة له: فهو أنك قد عرفت أن حركة الفلك إرادية، **والحركة الإرادية** إنما توجد **بإرادة تابعة لشوق**، والشوق إنما ينبعث عن تصور إما جزئي كالتخييل والتوهم، أو كلي كالتعقل، فالدورة..........

متناهيا: لأنا نفرض الكلام في نصفي القوة أم أثلاثها أم أرباعها، فتكون المرات متناهية قطعا، وانضمام المتناهي إلى المتناهي بمرات متناهية لا يوجب اللا تناهي، فلا يتوجه عليه أن انضمام المتناهي إلى المتناهي مرات غير متناهية يوجب اللاتناهي جزء وههنا كذلك؛ إذ القوة قابلة لانقسامات غير متناهية حسب قبول الجسم. (علمي)

متناه: فثبت أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية. والحركة الإرادية: الحركات الاختيارية تتوقف على تصور العقل مع ملاحظة ترتب النفع أو دفع المضرة عليه؛ إذ القصد إلى غير المشعور به محال، فالمبدأ الثاني الذي يلي القوة المدركة هي القوة الشوقية أي الفاعلة للشوق إلى جذب الملائم المسمى شهوة وإلى دفع المنافر المسمى نفرة؛ إذ الشوق منقسم إلى الشهوة والنفرة. (هاشم)

بإرادة تابعة لشوق: يعني في الأغلب، وإلا فقد توجد الإرادة بغير شوق، كما في إرادة المريض بتناول الدواء المر؛ فإنه يريد ولا يشتهيه، ومنه يعلم أن الفعل الاختياري قد يترتب على تصور النفع أو الضرر من غير توسط شوق هناك، كذا قال الشارح "الميبذي" وغيره.

الخاصة الفلكية إنما تصدر عن إرادة خاصة جزئية، وتلك الإرادة إنما يتصمم بشوق خاص،والشوق الخاص إما أن ينبعث عن تصور كلي وهو باطل؛ لأن نسبة التصور الكلي إلى جميع الجزئيات على السواء،فلا ينبعث منه شوق خاص، والإرادة جزئية إلى حركة جزئية، فكيف يوجد منه حركة جزئية ودورة خاصة، أو ينبعث عن تصور جزئي متعلق بحركة جزئية ودورة خاصة، فيكون للفلك تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئية ذوات مقادير جزئية، والتصور الجزئي والمتقدر الجزئي إنما يحصل بقوة جسمانية على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، فيجب أن يكون للفلك قوة جسمانية ترتسم فيه صور الجزئيات من الحركات، فينبعث من تخييلها أشواق خاصة، فيتبعها إرادات خاصة فيصدر منها حركات خاصة، فهناك ثلاث سلاسل:

إحداها: سلسلة التخيلات.

وثانيها: سلسلة الأشواق والإرادات.

وثالثها: سلسلة الحركات.

فالتخيل الخاص يكون معدا لشوق خاص وإرادة خاصة، وذلك الشوق وتلك الإرادة يكون معدا لدورة خاصة، ثم تلك الدورة تكون معدة لتخيل خاص آخر وهو لشوق خاص آخر وإرادة خاصة أخرى، وهي لدورة خاصة أخرى وهكذا لا إلى نهاية، فقد تحقق أن للفلك قوة جسمانية شاعرة، بها تدرك نفسه المجردة الجزئيات، وبواسطتها تحرك الجسم الفلكي بحركات خاصة، وهذه القوة الجسمانية هي المسماة بالنفس المنطبعة.

تنبيه: للحركة الإرادية مبادئ مترتبة بعضها بعيد وبعضها قريب منها، فأبعدها في الحركات الإرادية للإنسان والفلك نفوسهما المجردة. ثم القوة الخيالية أو الوهمية ....

الإنسانية والنفس المنطبعة الفلكية. ثم قوة الشوق المنبعث عن إدراك الملائم لطلبه، أو عن إدراك المنافر للهرب عنه، والشوق غير الإدراك؛ إذ الإدراك قد يتحقق بدون الشوق، ثم الإرادة و الكراهة وهما غير الشوق والنفرة؛ فإن الإنسان قد يريد تناول ما لا يشتاق ولا يشتهي كالدواء **البشع**، وقد يشتاق إلى ما لا يريد **كالطعام الشهي** الذي لا يريد تناوله مخافة ضرر، أو لأجل حياء أو لاتقاء، وقد يريد ما يشتهيه وقد لا يريد ما لا يرتضيه.

ففي الصورة الأولى تتحقق الإرادة دون الكراهة المقابلة لها، ويتحقق النفرة دون الشوق. وفي الثانية يتحقق الشوق والكراهة المقابلة للإرادة، ولا يتحقق الإرادة والنفرة. وفي الثالثة يتحقق الإرادة والشوق معا. وفي الرابعة: تتحقق الكراهة والنفرة معا، فبين الشوق والإرادة، وبين الكراهة والنفرة عموم من وجه بحسب الوجود.

ثم العزم: وهو **توطين النفس** على أحد الأمرين بعد سابقه التردد فيهما. ثم القصد المقارن للفعل، ولتحقيق ذلك مقام آخر.

تذنيب: قالوا: الأفلاك **تسعة**، واحد منها غير مكوكب؛ ولذا يسمى بالأطلس وهو فلك الأفلاك المحدد للجهات المحيط بجميع الأجسام، وتحته فلك الثوابت، وتحته فلك زحل، وتحته فلك المشتري، وتحته فلك المريخ، وتحته فلك الشمس، وتحته فلك متحركة

البشع: شيء بشع بدمزه حلق سوز. (الصراح) **كالطعام الشهي**: شهي بفتح الأول وكسر الثاني مع الياء المشددة على فعيل: آرزو كرده شده، في "الصراح" طعام شهي أي مشتهى يقال: شهيت الشيء أشهى شهوة أى اشتهيته. **توطين النفس**: على الشيء: دل نهادن بر چيزى. (الصراح) **تسعة**: قد يقال: إنه يلوح من قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٣) إيماء لطيف إلى عدد أفلاك السيارات وإلى أن حركتها دورية؛ لأن هذا اللفظ سبعة أحرف وهو يدور على نفسه مثلها أي مثل الأفلاك؛ لأن نقطة كل في فلك حاصل من عكس حروفه أيضا. (عصمة الله)

بالحركة اليومية من المشرق إلى المغرب، فأثبتوا لها فلكا محيطا بسائر الأفلاك الزهرة، وتحته فلك عطارد، وتحته فلك القمر. وذلك لأنهم وجدوا جميع الكواكب والكواكب، يتحرك سائر الأفلاك والكواكب حركة عرضية بحركته وهو الفلك الأعظم المحدد للجهات، ثم وجدوا الكواكب الثوابت متحركة بحركة بطيئة من المغرب إلى المشرق، فأثبتوا لها فلكا آخر وهكذا وجدوا السبعة السيارة متحركة بحركات مختلفة، فأثبتوا لكل منها فلكا، فزعموا أن الأفلاك تسعة، وأثبتوا لها ما أثبتوا لمحدد الجهات من الأحكام كالبساطة والكروية وامتناع الحركة الأينية والخرق والالتيام وغيرها مما سمعت فيما سبق من الكلام، وجزموا **بما سولت** لهم أنفسهم **من الجزافات** والأوهام، ولم يعلموا أنه **لو سلّم** دليلهم **وسلِم من الانثلام** فإنما ينتهض في السطح الأعلى من الفلك الأقصى لا في غيره من السطوح والأجرام، بل كل ما يزعمون في هذا المقام رجم بالغيب، ويا له من داء عقام، والعلم الحق عند الله العلام. ولنختم الفن الثاني سائلين الله سبحانه حسن الختام.

بما سولت: تسويل: آراستن كارى، قوله تعالى: ﴿سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾ (طه: ٩٦) أي زينت لي. (الصراح) من الجزافات: جزاف: بمعنى گزاف وهو معرب. لو سلم: من التسليم بمعنى گردن دادن بحكم قضا. (الصراح) سلم: من السلامة من سمع يسمع. من الانثلام: بفتح رخنه شدن تثليم متعد منه انثلام، وتثلم لازم منه.

الفن الثالث

في العنصريات

وفيه فصول

- فصل في البسائط العنصرية.
- فصل في المزاج.
- فصل في كائنات الجو.
- فصل في النبات.
- فصل في المعادن المركب الذي له مزاج تفيض عليه من المبدأ الفياض صورة تركيبية.
- فصل في الحيوان.

فصل في البسائط العنصرية

وهي بالاستقراء أربعة: لأنها في الاستقراء لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، ولا يوجد عنصر لا يوجد فيه واحدة من هذه الكيفيات الأربع، أو اثنتين منها، ولا يمكن اجتماع الكيفيات الأربع، أو ثلاث كيفيات منها في جسم واحد منها؛ لتضاد الحرارة والبرودة وتضاد الرطوبة واليبوسة، فتعين أن يكون في كل جسم بسيط عنصري واحدة من الكيفيتين الفعليتين أعني الحرارة والبرودة، وواحدة من الكيفيتين الانفعاليتين أعني الرطوبة واليبوسة، فالحار اليابس **هي النار**، والحار الرطب هو الهواء، والبارد الرطب هو الماء، والبارد اليابس هي الأرض.

أما أن النار حارة؛ فلأن النار التي عندنا مع أنها ليست نارا صرفة، بل هي مخالطة بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة جدا، فما ظنك بالنار الصرفة، وأما أنها يابسة: **فلأنها** تفي رطوبة ما يجاورها، فيجف بمجاورتها الثوب المبلول مثلا، ولأن استحالة الحطب اليابس مثلا إليها أسرع من استحالة الحطب الرطب إليها، ولو كانت رطبة لكان الأمر بالعكس؛ ....

هي النار: ومعنى وصف هذه الأجسام بهذه الكيفيات: أن النار مثلا إذا خلي وطبعه و لم يرده وارد من الخارج تحس منه حرارة، وهكذا الماء والهواء وغيرها فلا يرد أن الهواء يبرد في الشتاء والماء يسخن في حر الصيف مثلا.

فلأنها: ولعسر قبولها للأشكال فإن اليابس عسر القبول والرطب عكسه، كما ترى في الأرض والماء، فلو كانت النار سهلة القبول لسهل علينا أن نتخذ منها شكلا مسدسا أو مسبعا، كما نتخذ من الهواء والماء في الأواني المسدسة والمسبعة مع أن النار لا تتشكل إلا على هيأة صنوبرية، ولذلك لا تملأ فضاء التنور والأتون.

إذ الاستحالة إلى الموافق في الكيفية أسهل من الاستحالة إلى المخالف فيها، ولا يتوهم أن عسر استحالة الرطب إليها ليس لأجل الرطوبة، بل لما فيه من برد المائية، ولذا يستحيل الرطب الحار كالهواء إليها سريعا؛ لأن عسر استحالة الرطب إليها لو كان لأجل البرودة التي يخالفها بها مع موافقته إياها في الرطوبة لكان استحالة الحطب اليابس إليها أيضا عسيرة لأجل اليبوسة التي يخالفها بها على تقدير كونها رطبة مع أن الواقع خلافه.

واستدل الشيخ في "الإشارات" على يبوسة النار بأنها **إذا خمدت** وفارقتها سخونتها يتكون منها أجزاء أصلية أرضية يقذفها السحاب الصاعق، واعترض عليه بأنه نفسه قال أيضا: إن الصاعقة تتولد من الأدخنة والأبخرة المتصعدة من الأرض المحتبسة في السحاب - والكلام في الصاعقة سيأتي إن شاء الله تعالى - وبأن انقلاب النار إلى الأجزاء الصلبة الأرضية لا يدل على كون النار يابسة؛ لأن الماء أيضا ينقلب إلى الأجزاء الأرضية مع كونه رطبا. والجواب: أنه لا بد في الانقلاب من الاتفاق في كيفية، والأجزاء الأرضية التي تنقلب النار إليها باردة، فلا توافقها في الحرارة،......

إذا خمدت: قال المحقق الطوسي في "شرح الإشارات": يريد إثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة؛ فإنها على ما قال ههنا تتولد من أجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة، وفيه نظر؛ لأنه أيضاً قد قال في بعض أقواله: إنها تتولد من الأدخنة والأبخرة الأرضية المتصعدة عن الأرض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض، كما أن البخار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء أرضية صغار اكتسبت حرارة، فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء، وهذا أظهر قوليه في الصاعقة، وأيده الفاضل الشارح بأن الصواعق على ما حكى الشيخ يشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة، فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذه الاختلافات، بل كانت مادتها الأدخنة والأبخرة الشبيهة لمواد هذه الأجسام.

فلا بد من أن توافقها في اليبوسة، وإلا لم ينقلب النار إليها، وأما الماء فإنما ينقلب إلى الأجزاء الأرضية؛ لكونه موافقا لها في الكيفية وهي البرودة.

ثم إن النار شفافة، والشفاف: ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه، فالنار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة؛ لأنها لا تحجب عن أبصارنا ما ورائها من الكواكب، وأما النار التي تلينا فليست بشفافة؛ لأنها تحجب عن أبصارنا ما ورائها عن الإبصار وما ذلك إلا لعدم نفوذ الشعاع البصري فيه؛ ولأنها يقع منها ظل، والشفاف لا ظل له إلا أن تكون قوية تحيل ما يخالطها من الأدخنة والأجزاء الأرضية إلى النار، وح تكون شفافة لا يقع لها ظل- ثم إن للنار طبيعة واحدة تقتضي الخفة المطلقة، والميل إلى جهة الفوق التي تنتهي إليها الحركة المستقيمة الصاعدة، ففيها مبدأ ميل مستقيم، فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير، إلا أنها متحركة بالعرض على الاستدارة بحركة الفلك، والدليل على ذلك حركة **ذوات الأذناب والنيازك** التي تتكون في الطبقة الأولى من الهواء المختلط مع كرة النار بالحركة اليومية. وأما أن الهواء حار، **فلأن الماء** بالتسخين يصير هواء، وأما الهواء المجاور لأبداننا، فإنما نحس ببرودته لامتزاجه **بأبخرة** اختلطت به من الماء. وأما أنه رطب؛ فلأنه سهل التشكل..........

ذوات الأذناب: أذناب جمع ذنب بفتحتين بمعنى دم، وذوات الأذناب كواكب طوال أحد أطرافها أغلظ من الآخر، فالطرف الرقيق يشبه بالذنب وتارة بالذوابة، ولذا يقال لها: ذوات الذوائب أيضا. **والنيازك**: نيازك بفتح جمع نيزك بمعنى نيزه كوتاه، كذا في "الصراح". وسمي بها الكوكب الطويل الرقيق الذي تساوت أجزاؤه في الرقة والغلظ للمشابهة بالنيازك.

فلأن الماء: ولأنه خفيف لطيف، ولو كان باردا لكان ثقيلا كثيفا؛ لأن البرد علة لهما. **بأبخرة**: وإن قيل: إن انتفاع الأبخرة لا يكون إلا بسبب الحرارة الحاصلة من تأثير الشمس، فكيف يكون علة لبرد الهواء؟ قلت: كلا لكن سخونتها تزول لبعدها عن موضع الانعكاس الذي هو سطح الأرض، فتبرد وتبرد الهواء؛ ولذا كلما زاد الارتفاع زادت البرودة، وهذا في المسافة التي يصل البخار إليها وما وراءها يكون الهواء حارا بالطبع.

بشهادة الحس، ثم إنه شفاف؛ لأنه لا تحجب ما وراءه عن الأبصار، وخفيف إضافي؛ لأن حيزه الطبعي مقعر كرة النار فوق كرة الماء، وفيه مبدأ ميل إلى جهة الفوق، كما يشاهد في الزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد وله طبقات أربع:

الأولى: الهواء المختلط مع النار وهي التي تتلاشى فيها الأدخنة المرتفعة من الأرض، وتتكون فيها الكواكب ذوات الأذناب وذوات **الذوائب** والنيازك والأعمدة؛ فإن الدخان جسم مركب من أجزاء أرضية، وأجزاء نارية تتصاعد من الأرض، فإن وصل الدخان إلى هذه الطبقة فقد يستحيل على النار، فتشتعل فتصير نارا، وقد يتعلق النار تعلقا من غير اشتعال، فما كان منه أحد طرفيه أغلظ من الآخر يسمى كوكبا ذا ذنب أو ذا ذوابة، وما تساوت أجزاؤه، فإن كان رقيقا يسمى نيازك، وإن كان عريضا يسمى عمودا.

الثانية: الهواء الغالب وهي التي تتكون **فيها الشهب**.

الثالثة: الهواء البارد وبسبب ما يخالطها من الأبخرة المائية الذي لا يصل إليه أثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الأرض، وهي الطبقة الزمهريرية، وهي التي تتكون فيها السحب والصواعق والرعد والبرق على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

والرابعة: الهواء الكثيف المجاور للأرض والماء الذي يصل إليه أثر الشعاع المنعكس، وأما أن الماء بارد ورطب فبشهادة الحس وهو أيضا شفاف؛ لأنه لا يحجب ما وراءه عن الأبصار محيط بثلاثة أرباع الأرض تقريبا، وقد كشف العناية الإلهية ربع الأرض عنه؛ ...

الذوائب: جمع ذوابة بالضم بمعنى گيسو، وذوات الذوائب هي كوكب ذوات أذناب.

فيها الشهب: بضمتين جمع شهاب: كوكب روشن كه بشكل انار آتشبازى بر فلك دران معلوم ميشود آن بحسب شرع شريف رجم شياطين ست.

ليكون مسكنا للحيوانات ومنبتا للنباتات، وله طبقة واحدة وهو ثقيل إضافي؛ فإنه تحت الهواء وفوق الأرض، وأما أن الأرض باردة؛ **فلأنها كثيفة** وما ذلك إلا لأجل البرودة فهي أبرد من الماء؛ لأنها أكثف منه وإن كان الإحساس ببرودة الماء أشد لفرط وصوله إلى المسام ونفوذه في الأعضاء كما أن النار أسخن من النحاس المذاب مع أن الإحساس بحرارة النحاس المذاب أشد؛ فإن اليد إذا أمرت على النار بسرعة سلمت، وإن أمرت على النحاس المذاب احترقت، وما يقال من أن كثافتها يجوز أن تكون ليبوستها لا لكونها باردة ساقط؛ لأن اليبوسة لا توجب الكثافة، وإلا كانت النار أيضا كثيفة، وأما أنها يابسة **فبشهادة الحس** ثم إنها ليست شفافة؛ فإنها تحجب نور الشمس **عن القمر** حين حيلولتها بينهما؛ ولذا يقع الخسوف. ولها ثلاث طبقات:

الأولى: الأرض المخالط بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات.

الثانية: الطبقة الطينية.

الثالثة: الأرض الصرفة المحيطة بالمركز، **ولها طبيعة** واحدة بسيطة تقتضي السكون في الوسط، والميل المستقيم إلى جهة التحت، فمركز حجمها منطبق على مركز العالم، ولذا

فلأنها كثيفة: ولأنها تعود إلى البرودة عند زوال القاسر المسخن. **فبشهادة الحس**: ولأنها لا تقبل الأشكال ولا تتركها بسهولة بل بعسر. **عن القمر**: فإن نور القمر مستفاد من نور الشمس، فإذا وقع الخسوف بحيلولتها بينهما ظهر أنها ليست بشفافة وإلا لما تحجب. **ولها طبيعة**: لأنها في موضعها الطبعي، والأجسام المستقيمة الحركة تسكن بالطبع في أحيازها الطبيعة؛ ولأن أجزاء الأرض إنما تميل بالطبع إلى الوسط، فلما تشابهت الميل إليه من جوانب يجب أن يقف إذا انطبق مركزها عليه. (الشمس البازغة)

تحول بين الشمس والقمر عند تقاطعهما الحقيقي، وهي ساكنة في الوسط، **وإلا** فإما أن يتحرك دائما من الوسط إلى الفوق أو من الفوق إلى الوسط أو على الوسط. والأولان باطلان؛ لأن الحركة المستقيمة الدائمة صاعدة كانت أو هابطة مستحيلة ضرورة تناهي الأبعاد والمسافات، وتحقق **محدد الجهات**، ويبطل الأول خاصة أن الأرض لو كانت متحركة من الوسط إلى فوق لكانت المدرة أيضا متحركة إلى فوق؛ لكون طبيعتها طبيعة الأرض، واللازم ظاهر البطلان. ولا يمكن أن يقال: إن المدرة لا تهبط ولكن الأرض تلحقها بسرعة حركتها الفوقانية، فيتخيل هبوطها من لحوق الأرض بها؛ لأنه لو كان كذلك كان لحوق الأرض بحركتها الطبعية الصاعدة المدرة الكبيرة أبطأ من لحوقها بتلك الحركة المدرة الصغيرة؛ إذ المدرة الكبيرة على هذا التقدير يكون أسرع حركة إلى الفوق من المدرة الصغيرة؛ لشدة الميل الطبعي في الكبيرة بالقياس إلى الميل الطبعي في الصغيرة مع أن الواقع خلاف ذلك؛ فإن لحوق المدرة الكبيرة بالأرض أسرع من لحوق الصغيرة بها، وأيضا لو كانت الأرض متحركة بالطبع إلى فوق كانت المدرة الكبيرة أطوع لمن يرميها إلى فوق من الصغيرة وأسرع منها، واللازم باطل. **ويبطل الثاني** خاصة أن الأرض لو كانت متحركة من فوق إلى الوسط حركة هابطة كانت أسرع من المدرة البتة؛ لأنها أكبر منها وأثقل، فيجب أن لا تلحقها المدرة الصغيرة إذا سقطت من فوق. وأما الثالث: فهو مما ذهب.........

وإلا: أي وإن لم تكن ساكنة، بل متحركة كما زعمه قوم، فالقائلون بتحرك الأرض زعمت طائفة منهم أنها مستقيمة الحركة، فقيل: إنها دائمة الهبوط أي من الفوق إلى الوسط، وقيل: إنها دائمة الصعود أي من الوسط إلى الفوق، كذا في الشمس البازغة. **محدد الجهات**: وإن قالوا بحركة الأرض بدون الفلك.

ويبطل الثاني: أي الهبوط من الفوق إلى الوسط.

إليه قوم من قدماء اليونانيين، واختاره من في زماننا من أهل الفرنج، فهم يزعمون أن الأرض تتحرك بالاستدارة طول المركز من المغرب إلى المشرق، وهي الحركة اليومية التي بسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة، فيظهر من جانب المشرق من الكواكب ما كان محجوبا عنا **بحدبتها**، واحتجب في جانب المغرب في حدبتها ما كان ظاهرا، فيتخيل أن الكواكب متحركة من المشرق إلى المغرب، كما أن جالس السفينة **يتخيل الشط** متحركا إلى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك إليه السفينة، وهذا الرأي أيضا باطل بوجوه:

الأول: أن الأرض ذات طبيعة هي مبدأ ميل مستقيم، وقد تحقق فيما سبق أن ما فيه مبدأ ميل مستقيم يستحيل أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير.

الثاني: أن الحجر المرمي إلى فوق كثيرا ما يقع هابطا على الموضع الذي رمى منه على خط مستقيم بلا زيغ وانحراف أصلا، وذلك معلوم متيقن بشهادة المشاهدة، ولو كانت الأرض متحركة بالاستدارة لم يمكن ذلك؛ لأنه على هذا التقدير تتحرك الأرض التي رمي منها الحجر المفروض عن محاذاة ما انتهى إليه الحجر المفروض بحركته الصاعدة من الهواء في زمان صعوده وسكونه ورجوعه هابطا، **فكيف يصادف** الحجر المذكور عند انتهائها هابطا على الخط المستقيم الموضع الذي رمي منه ذلك الحجر؟

بحدبتها: حدبة بفتحتين: كوزى پشت، كذا في "الصراح"، والمراد السطح الظاهري منها. **يتخيل الشط**: شط: كرانه رود وجوى. (الصراح) **فكيف يصادف**: مصادفت يافتن. (الصراح)

الثالث: أنه لو كانت الأرض متحركة على الاستدارة من المغرب إلى المشرق، لزم أن يرى المدرة المرمية إلى المغرب أسرع من المدرة المرمية إلى المشرق؛ لبعد الأولى عن الموضع الذي **قذفت** بقدر ما قطعت من المسافة منه بحركتها، وبقدر مجاوزة ذلك الموضع عن محاذاة ما كان يحاذيه عند ما رميت تلك المدرة بخلاف الثانية؛ فإنها لا تبعد عن الموضع الذي قذفت منه، إلا بحركتها التي هي أبطأ من حركة ذلك الموضع عن محاذاة ما كان يحاذيه عند ما رميت هذه المدرة، بل يجب أن تقع هذه المدرة في جانب الغرب عن ذلك الموضع الذي رميت منه؛ لأن حركة ذلك الموضع إلى جانب المشرق أسرع من حركة هذه المدرة إليه. أجابوا عن هذين الوجهين بأنه يجوز أن يكون ما يتصل بالأرض من الهواء يشايعها مع ما يكون فيه من الحجر والمدرة، فلا يتجاوز الموضع الذي رمي منه الحجر عن محاذاة ما انتهى إليه الحجر بحركته الصاعدة من الهواء، فيقع الحجر في هبوطه على الخط المستقيم في ذلك الموضع، ولا يحس بمباعدة المدرتين المذكورتين عن الموضع الذي قذفتا عنه، إلا بقدر حركتهما الذاتية.

ورد بأن تحريك الهواء بالمشايعة للحجر الكبير يكون أبطأ من تحريكه للحجر الصغير، فيجب أن يختلف الحال فيما إذا فرض الحجر المرمي كبيرا، وفيما إذا فرض صغيرا، وفيما إذا فرضت المدرتان كبيرتين، وفيما إذا فرضتا صغيرتين. فأجيب بأن التفاوت بين تحريك الصغير والكبير إنما يكون في الحركة القسرية دون العرضية؛ فإن الصغير والكبير في التحريك بالحركة العرضية سيان، والحق أن القول بتحرك الهواء بالعرض بحركة الأرض بناء فاسد على فاسد، ....

قذفت: قذف بالفتح: سنگ انداختن من ضرب يضرب. (الصراح)

وارتكاب أن الهواء تمسك الأحجار الكبيرة، والأثقال العظيمة، فيتحرك تلك الأحجار والأثقال بحركة الهواء بالعرض بحركة الأرض، يكذبه البداهة العقلية الغير المكذوبة، **وتنبو عنه** الفطرة السليمة النقية الغير المشوبة.

ونحن نقول: لو كانت الأرض متحركة على الاستدارة من المغرب إلى المشرق، فإما أن يكون ما يحيط بثلاثة أرباعها من كلبة الماء، وبربعها الرابع من الهواء متحركا بالعرض بحركتها، أو لا يكون كذلك، وعلى الثاني: يلزم أن يختلف أوضاع المواضع الأرضية بالنسبة إلى الأشياء الثابتة في الجوّ **والسفن الراسية** في الماء، والواقع خلاف ذلك. وعلى الأول: يلزم أن لا يقع الحجز المرمي في الهواء من فوق السفينة المرساة على كلبة الماء **الراكد** عند هبوطه على الخط المستقيم في السفينة، بل إلى جانب الغرب منها؛ لأن السفينة متحركة إلى الشرق بحركة البحر بتبعية حركة الأرض، والهواء الذي تحرك فيه الحجر صاعدا وهابطا فوق كلبة البحر، ليس متحركا بالعرض بحركة الأرض؛ لأنه ليس متصلا بالأرض ولا ملاصقا بها، واتصاله بكلبة البحر المتحرك بالعرض بحركة الأرض لا يوجب تحركه بالعرض، وإلا لزم تحرك جميع الأجسام بالعرض بحركة الأرض، وهو باطل. وأيضا لا وجه لحركة البحر والهواء المحيطين بالأرض بحركتها؛ لأن الماء والهواء الملاقيين للمواضع المعينة من الأرض لا يلازمانها، بل يفارقانها بحركتهما، والحاوي الذي لا يلزم المحوي لا يلزم تحركه بالعرض بحركة المحوي.

وتنبو عنه: نبو ونبو بالنون قبل الباء الموحدة: دور شدن از جایَ من نصر ينصر يقال:. نبا عني وأنبيته أنا دفعته عن نفسي. (الصراح) **والسفن**: سفن بضمتين جمع سفينة بمعنى كشتى. **الراسية**: رسو بالضم والفتح: جایَ ایستادن کشتی در بحر. **الراكد**: ركود: ايستادن آب وباد. (الصراح) ماء راكد: آب بستہ غير جارى.

وأيضا لو فرض سفينتان على كلبة البحر في هواء راكد، حرّكتا بقوتين محركتين متساويتين، إحدهما إلى المغرب، والأخرى إلى المشرق، فعلى تقدير تحرك كلبة الماء بالعرض بحركة الأرض، تكون السفينة المتحركة إلى جانب الشرق متحركة إليه بحركتين: إحداهما عرضية بتبعية حركة البحر، والأخرى ذاتية قسرية، وتكون السفينة المتحركة إلى جانب المغرب متحركة إليه بحركة ذاتية قسرية، وتكون حركتها إلى جانب الغرب معاوقة بحركة البحر إلى جانب المشرق على خلاف حركة السفينة المتحركة إلى جانب الشرق؛ فإنها لا تكون معاوقة بحركة البحر، فيلزم أن ترى حركة السفينة المتحركة إلى جانب المغرب بطيئة **في الغاية** بالقياس إلى حركة السفينة المتحركة إلى جانب المشرق، بل يجب أن لا يحس بحركة السفينة الغربية، والواقع بخلاف ذلك، **ولا يجدي القول** بتحرك الهواء المجاور للبحر بالعرض بحركته بتبعية حركة الأرض شيئا، بل على تقدير ارتكاب ذلك يتضاعف الشناعة؛ لأن الهواء المجاور للبحر، لو كان متحركا بالعرض بحركة البحر والأرض، تكون حركة الهواء **دافعة** للسفينة الشرقية إلى المشرق، ومدافعة للسفينة الغربية عن المغرب، فيكون الأولى أسرع في الانتقال من جهة حركتها الذاتية، وحركة البحر وحركة الهواء المجاور له، والثانية أبطأ فيه؛ لمدافعة حركة البحر، ....

في الغاية: لأن حركة البحر بحركة الأرض تعاوق حركتها، وحركة السفينة المشرقية غير معوقة، بل حركة البحر تعاونها. **ولا يجدي القول**: يعني إن قيل في الجواب: إن الهواء المجاور للبحر بحركته العرضية يدفع السفينة الشرقية إلى الشرق، فلذلك ترى حركة السفينة أسرع. فلا يجدي شيئا بل تتضاعف الشناعة على ما فصله قدس سره.
دافعة: دفع: بجے چیزے دادن صلته بـــ"إلى" دافعة: دور کردن از کسے صلته بـــ"عن".

وحركة الهواء المجاور له عن سمت توجهها، فينبغي أن لا يحس بالحركة الثانية، وكل ذلك باطل بالبداهة. وكذلك إذا فرضنا طائرين يطيران بنحو واحد من الطيران في الجو فوق موضع من الربع المسكون، أو فوق البحر المحيط، والهواء راكد، أحدهما يطير إلى المشرق. والآخر يطير إلى المغرب، فإما أن يكون الهواء الراكد الذي يطيران فيه فوق الأرض أو فوق البحر متحركا بالعرض بحركة الأرض، أو لا، فعلى الأول: يكون الطائر الذي يطير نحو المشرق متحركا إليه بحركتين: أعني حركة الطيران، والحركة العرضية بتبعية حركة الأرض، ولا يكون حركة طيرانه معاوقة بحركة الهواء، ويكون الطائر الذي يطير نحو المغرب متحركا إليه بحركة واحدة هي طيرانه معوقة بحركة الهواء الذي يطير هو فيه إلى المشرق بتبعية حركة الأرض، فيجب على هذا التقدير أن لا يحس بطيرانه، بل يرى واقفا في الهواء، وبطئ الطيران جدا، كما نشاهد عند طيران طائرين يطيران **في الدبور** الهابة القوية، أحدهما إلى المشرق والآخر إلى المغرب، فيرى الأول مسرعا في الطيران، والثاني واقفا في الجو أو بطئ الطيران جدا، وعلى الثاني: يكون حركة الطائر المتوجه إلى المشرق **أبطأ من حركة** موضع الأرض الذي طار منه إلى جهة الشرق، فيجب أن يرى ذلك الطائر في حال طيرانه إلى المشرق في جانب المغرب من ذلك الموضع، والواقع خلاف ذلك.

ثم إن الحال يختلف فيما إذا فرض الهواء راكدا ورمي إليه من موضع من الأرض جسمان:

في الدبور: دبور بالفتح: بادپس پشت يعني باديكه از مغرب بطرف مشرق وزد خلاف صبا وازين جهت صبا را قبول گويند.

أبطأ من حركة: لأن موضع الأرض يتحرك بحركة كرته، وحركة الكرة تكون أسرع.

أحدهما ثقيل كحجر كبير. والآخر خفيف كريشة فهما يقعان هابطين على خط مستقيم في ذلك الموضع، وفيما إذا فرض الهواء هابا من المشرق إلى المغرب، ورمي إليه من موضع من الأرض جسمان: أحدهما ثقيل كحجر كبير. والآخر خفيف كريشة، فيقع الجسم الثقيل هابطا على خط مستقيم في ذلك الموضع، ويقع الجسم الخفيف زائغا عن الاستقامة إلى جانب الغرب عن ذلك الموضع، وكذلك يختلف الحال فيما إذا طار طائران في **هواء راكد** لا يهب شرقا ولا غربا ولا جنوبا ولا شمالا، أحدهما إلى الشرق، والآخر إلى الغرب بنحو واحد من الطيران، فيرى أهما متساويان في الحركة، وفيما إذا طارا في ريح **عاصفة** كذلك، فيكون طيران طائر يطير إلى جهة تهب إليها الريح أسرع بالقياس إلى طيران طائر يطير إلى خلاف جهة مهبها، وكذا يختلف الحال فيما إذا جرت سفينتان في ماء راكد في هواء راكد، إحداهما إلى الشرق، والأخرى إلى الغرب بنحو واحد من التحريك، فيتساويان في الحركة، وفيما إذا جرتا في ماء جار، إحداهما إلى جهة يجري إليها الماء، والأخرى إلى خلاف تلك الجهة في هواء راكد بنحو واحد من التحريك فتكون الأولى سريعة، والأخرى بطيئة، وفيما إذا جرتا في ماء راكد في هواء عاصف إحداهما إلى جهة هبوبه، والأخرى إلى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فيرى سفينة الموافقة للهواء في جهة الحركة سريعة، والسفينة المخالفة له في جهة الحركة بطيئة،..............

هواء راكد: ركود: ايستادن آب وباد وكشتي وآفتاب بنصف النهار. **عاصفة**: عصف: سخت وزيدن باد ريح عاصف وعصوف: باد سخت وزنده، ويوم عاصف أي يعصف فيه الريح، وهو فاعل بمعنى مفعول فيه مثل قولهم: ليل نائم.

وفيما إذا جرتا في ماء جار في هواء عاصف يهب إلى جهة جري الماء، إحداهما إلى جهة جري الماء ومهب الهواء، والأخرى إلى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك، فيكون الأولى سريعة **في الغاية**، والأخرى بطيئة في الغاية، وفيما إذا جرتا في ماء جار في ريح عاصفة تهب إلى خلاف جهة جري الماء إحداهما إلى جهة جري الماء، والأخرى إلى جهة هبوب الريح بنحو واحد من التحريك، فتتساويان إن تساوت الريح والماء في الهبوب والجريان شدة وضعفا، وتتفاوتان إن تفاوتا، **وما ذلك** كله إلا لأن هبوب الهواء وجري الماء إلى جهة يعاونان ما يتحرك إلى تلك الجهة، ويعاوقان ما يتحرك إلى خلافها، سواء كان جري الماء وهبوب الهواء **بالذات** أو بالعرض بتبعية متحرك آخر، وذلك مما لا ينكر. فلو كانت الأرض متحركة إلى المشرق، وكان الهواء المجاور لها مشايعا لها اختلف حال الثقيل والخفيف المرميين إلى فوق في الهواء الراكد أعني الذي لا يحس بهبوبه أصلا في الواقع، ووجب أن يقع الثقيل في جانب الغرب من الموضع الذي رمي منه، والخفيف في الموضع الذي رمي منه؛ لأن الجسم المحمول إنما يتحرك بالعرض بحركة الجسم المحمول فيه إذا كان الجسم المحمول فيه **مقلا** للجسم المحمول، والهواء لا يمكن أن يقل الحجر الثقيل، ....

في الغاية: لأن الماء والهواء كليهما يعاونانها في الموافقة، ويعاوقانها في المخالفة، وفي ما سبق كانت المعاونة والمعاوقة لأحدهما. **وما ذلك:** أي اختلاف حال المرميين ثقيل وخفيف فيما إذا فرض الهواء راكدا، وفيما إذا فرض هابا، واختلاف حال الطائرين في هواء راكد وفي ريح عاصفة، واختلاف حال جري السفينتين في ماء راكد في هواء راكد، وفي ماء جار في هواء عاصف إلى غير ذلك مما بينه أولا.

بالذات: كما في الماء الجاري والهواء العاصف، وبالعرض بتبعية متحرك آخر كالأرض وغيرها فيما إذا كانا راكدين. **مقلا:** أي حاملا له، إقلال بمعنى برداشتن. كذا في الصراح.

ويمكن أن يقل الريش؛ ولذا ترى أن الهواء الراكد إذا تحرك بالعرض بحركة جسم يجاوره، وقد وضع في ذلك جسمان خفيف وثقيل، فالخفيف يتبع الهواء في الحركة، والثقيل لا يتبعه، بل يسقط هابطا، وما ذلك إلا لأن الهواء يقل الخفيف ولا يقل الثقيل، وما توهموا من أنه لا تفاوت في الحركة العرضية بين الصغير والكبير لا يجديهم نفعا؛ إذ عدم التفاوت بين الصغير والكبير في الحركة العرضية لو سلم، فإنما هو إذا أقل المتحرك بالعرض الجسمين أعني الكبير والصغير معا، فيتحرك كل منهما بحركته؛ لكونهما محمولين فيه، وأما إذا حمل المتحرك بالعرض، الجسم الصغير، ولا يتمكن من إقلال الكبير، فالكبير لا يتحرك بحركته، فضلا أن لا يكون بينه وبين الصغير تفاوت في الحركة، وكلامنا هو أن الهواء المجاور للأرض لو فرض أنه متحرك بالعرض بحركتها المستديرة إلى المشرق، فالخفيف الموضوع في الهواء يتحرك بحركته؛ لأن الهواء يقله، وأما الثقيل الموضوع فيه، فلا يتحرك بحركته؛ لأن الهواء لا يتمكن من إقلاله على أن عدم التفاوت بين الصغير والكبير في الحركة العرضية ممنوع. فإنا إذا فرضنا جسمين في الماء الجاري أحدهما خفيف **يطفو** في الماء كثيرا بحيث يحوي الماء القليل بسطحه الظاهر، والآخر ثقيل بالقياس إلى الأول لكن ليس بحيث **يرسب** في قعر الماء، فهما يجريان بالعرض بجريان الماء، لكن لا يكونان متساويين في الجريان، بل يجري الخفيف بقدر جريان الماء، ويجري الثقيل أقل منه، وهذا أمر معلوم بالمشاهدة، فكذا فيما نحن فيه، لو فرض حركة الهواء المجاور للأرض بالعرض بحركتها، فالخفيف

يطفو: طفو: برسرآب آمدن چیز. (الصراح) **يرسب**: رسوب: نیک نشستن چیزی درآب.

الذي في ذلك الهواء، لعله يتحرك بقدر حركة الهواء، ويمكث على محاذاة موضع الأرض الذي رمي منه إلى الهواء مع تحرك ذلك الموضع من جهة أن الهواء الذي كان محاذيا لذلك الموضع عند الرمي يشايع ذلك الموضع في الحركة، والجسم الخفيف الذي في ذلك الهواء بعينه يشايع ذلك الهواء الخاص في الحركة، وأما الثقيل المرمي في ذلك الهواء، فلا يتحرك بقدر حركة الهواء، بل يستبدل هواء آخر هو خلف ذلك الهواء، كما أن الثقيل الراسب في الماء **الطافي على قعره**، لا يجري بقدر جريان الماء الذي ألقي فيه، بل يستبدل ماء آخر يجري خلف ذلك الماء، وإذا كان الأمر كذلك، فيجب أن يقع الخفيف في هبوطه في الموضع الأرضي الذي رمي منه، ولا يقع الثقيل في هبوطه في الموضع المرمي منه، وذلك خلاف الواقع، بل المشاهدة شاهدة بأن الثقيل لا يزيغ عن الاستقامة في الهبوط فيقع في موضع رمي منه بخلاف الخفيف؛ فإنه يمكن أن **يطيش** ويزيغ عن الاستقامة في الهبوط، وأيضا فلا يخفى أن **الهواء جسم رطب** متخلخل، وليس يابسا متماسكا، فلو فرض أن الهواء المجاور لموضع من الأرض متحرك بالعرض بحركته، فلا يجب أن لا يزول محاذاته له، ولا أن يتحرك بقدر حركة ذلك الموضع، فكيف يبقى ما يكون في ذلك الهواء الخاص محاذيا لذلك الموضع؟ وأيضا لو صح ما زعموا، ....

الطافي على قعره: يعني أن الثقيل الذي رسب في الماء، وطفا على قعره، فإن الذي رسب كله في قعر الماء قد لا يجري. **يطيش**: طيش *خطا كردن تير از نشانه*، زيغ: *ميل كردن*. (الصراح)

الهواء جسم رطب: متخلخل والأرض يابسة متماسكة، فلا يجب مصاحبته إياها في الحركة؛ لعدم المجانسة على أن الرطب ثقيل، واليابس خفيف، والثقيل لا يصحب الخفيف في الحركة.

وكان الهواء المجاور للأرض متحركا بالعرض بحركتها، لا يكون حركته العرضية إلى المشرق أضعف من هبوبه المعتاد في الجهات قطعا، بل يكون أشد وأقوى منه بقدر سرعة تلك الحركة بالقياس إلى هبوبه المعتاد، فكيف يحس بهبوبه إلى المغرب؟ وكيف يتحرك الجسم الموضوع فيه إلى المغرب بالعرض بتبعية حركته إلى المغرب مع كونه معاوقا بتلك الحركة السريعة الشديدة القوية؟ وكيف يتساوى طيران الطائرين إلى الغرب والشرق في الهواء الراكد الذي لا يحس بهبوبه، مع أن ما يطير على الغرب معوق بتلك الحركة الشديدة، وما يطير إلى الشرق معاون على الطيران إليه بتلك الحركة الشديدة؟ وكيف يكون طيران طائر يطير إلى الغرب في ريح عاصفة هابة إلى الغرب أسرع من طيران طائر يطير إلى الشرق في تلك الريح، مع أن **ما يعين** الطائر إلى الشرق على حركته أقوى، وما يعوقه أضعف، وما يعين الطائر إلى الغرب على حركته أضعف، وما يعوقه أقوى؟ وكيف تتساوى السفينتان المتحركتان بنحو واحد من التحريك الجاريتان على ماء راكد في هواء راكد، إحداهما **ترخي** إلى الشرق، والأخرى إلى الغرب مع أن الأولى معاونة على الحركة الشرقية بحركة البحر، بل الهواء أيضا بالعرض بحركة الأرض. والثانية معوقة عنها بها، فحركة البحر والهواء بحركة الأرض، لا يكون أقل وأضعف من حركة الماء الجاري البتة، وكيف يكون السفينة الجارية في الماء الراكد إلى جهة هبوب الريح العاصف، إذا كانت تلك الجهة غربية أسرع حركة من السفينة الجارية إلى الشرق، ....

ما يعين: أي الحركة العرضية الهواء بحركة الأرض، ما يعوقه أي الريح العاصفة الهابة إلى الغرب.

ترخي: از إرخاء بروزن إفعال بمعنى دويدن بشدت يالكترازان في "القاموس" الإرخاء: شدة العدو أو فوق التقريب.

وما يعين الشرقية على حركتها أعني حركة البحر والهواء المجاور له بحركة الأرض أقوى، وما يعوقها أعني عصف الريح أضعف، والغربية بالعكس؟ وقس على ذلك سائر الصور التي ذكرناها، وأيضا من المعلوم المشاهد المحسوس أن الهواء إذا تحرك شمالا أو جنوبا أو شرقا أو غربا بالعرض بحركة جسم، **وكافحه** أحد أحس بحركة الهواء، وإذا تحرك إلى خلاف جهة حركة الهواء أحس بمدافعته ومعاوقته، فما بال من يتحرك إلى جهة الغرب لا يحس بمكافحة الهواء المتحرك بالعرض بحركة الأرض، ولا بحركته ولا بمعاوقته، ولا يفرق بين التوجه إلى الغرب والحركة إليه، وبين التوجه إلى الشرق والحركة إليه بشيء من ذلك، فالحق أن القول بحركة الأرض على الاستدارة كان **خزعبيلا** يتضمن شناعات وأباطيلا. وإنما طولنا الكلام في إبطاله تطويلا، وفصلنا القول فيه تفصيلا؛ لأن متفلسفة الزمان ضللوا البله تضليلا، وقد عول السفهاء على جزافاتهم تعويلا، وإن لم يجدوا عليها دليلا، أو لم يستطيعوا إلى إبطالها سبيلا، وأذعنوا بأنهم اتقنوا الحكمة تحصيلا وتكميلا مع أنهم لا يفقهون إلا قليلا.

ثم إن كلا من هذه العناصر الأربع ينقلب بعضها إلى بعض، وللانقلاب **اثنتا عشرة** احتمالات: ستة منها لانقلاب عنصر إلى **جاره الملاصق**، وهو انقلاب النار إلى الهواء.....

وكافحه: كفح: روبروى شمشير زدن. **خزعبيلا**: خزعبيل: بضم اول وفتح دوم چيزهاى باطل، خزعبيلة: سخنان خنداننده، يقال: هات بعض خزعبيلاتك. (الصراح) **اثنتا عشرة**: حاصلة من مقايسة كل من الأربعة مع الثلاثة الباقية.

جاره الملاصق: لاشتراك المتجاورين في كيفية، فالنار والهواء حاران، والهواء والماء رطبان، والماء والأرض باردان، ولا بد للانقلاب من المناسبة؛ ولذا احتيج في انقلاب الأرض هواء إلى الواسطة وهو الماء، وفي انقلاب الأرض نارا إلى الواسطتين: هو الماء ثم الهواء.

وعكسه، وانقلاب الهواء ماء وعكسه، والماء أرضا وعكسه. وأربعة منها لانقلاب عنصر إلى آخر بواسطة واحدة، وهو انقلاب النار إلى الماء بواسطة الهواء وعكسه، وانقلاب الهواء أرضا بواسطة الماء وعكسه. واثنان منها لانقلاب عنصر إلى آخر **بواسطتين**، وهو انقلاب النار أرضا وعكسه.

أما انقلاب النار هواء: فلأن النار المنفصلة عن شعلة السراج لو بقيت نارا **لرئيت** ولأحرقت الخيمة والسقف، فهي تنقلب هواء، وكذا النار الكائنة في **كور الحدادين** إذا خمدت تصير هواء، وأما عكسه، فكما في كور الحدادين **إذا سدت** منافذ الهواء الجديد، وألح في النفخ في **الكير**، والقول بأنه يجوز أن يتسخن الهواء تسخنا شديدا يعمل عمل النار كما أن السموم تنضج الأبدان وتحرقها، مكابرة يكذبها المشاهدة.

وأما انقلاب الهواء ماء: فكما يرى في الطاس المكبوب على جمدة من قطرات الماء كلما **نحيتها** حدثت قطرات آخر، فتلك القطرات لا تصعد الطاس من داخله، **لأن الماء**

بواسطتين: هذا ما اشتهر بينهم، ويظهر من أحد قولي الشيخ أن أجزاء النار قد تنقلب إلى أجزاء أرضية صلبة بلا واسطة، وبعضهم صرحوا بأن النار القوية تحيل الأجزاء الأرضية نارا. **لرئيت**: أي كان لها اشتعال مرئي مثل ما كان تحتها. **كور الحدادين**: كور: بالضم کوره آہنگری. وهي مجمرة الحداد من الطين، جمعه أكوار، كذا في "القاموس" ہندی بھٹی بضم اول وفتح دوم جمع آن، كذا في الصراح.

إذا سدت: لأن بالنفخ تتحرك النار وتضطرم، ولا تجد سوى الهواء الواحد البتة فتجعلها نارا، ولو لم يسر لدخل الهواء الجديد، وأوجب فيها رطوبة تمنعها من الاشتعال، وأيضا يخرج الهواء المضطرم، فلا يبقى في الكور هواء واحد مدة يتناثر فيها عن النار. (هاشم) **الكير**: كير بالكسر: زق ينفخ فيه الحداد، وأما المبني من الطين، فكور جمعه: أكيار وكيرة كعنبة وكيران، كذا في "القاموس"، فارسية: دمہ آہنگری. **نحيتها**: نحى الشيء أزاله كنحاه فتنحى. **لأن الماء**: لأنه ثقيل والثقيل يميل بالطبع إلى أسفل.

يصعد بطبعه، ولأنها لو كانت تصعد من داخله لكان الماء الحار **أولى بالصعود** فوق الطاس والنفوذ في مسامه مع أنه لا يرى القطرات فوق الطاس المكبوب على الماء الحار. ولا تظنن أن تلك القطرات كانت أجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس، فهي تسقط نازلة على الطاس الذي برد؛ لزوال سخونتها التي كانت تعوقها عن النزول، فسبب برد الإناء الذي وليها، فكثفت وثقلت فنزلت، واجتمعت على الطاس؛ لأن وجود الأجزاء المائية في الهواء المطيف بالطاس لا سيما في الصيف غير معقول؛ فإن حرارة الهواء تبخر، وتصعد الأجزاء المائية، فلا يبقى في الهواء المطيف بالطاس جزء مائي، ولو فرض بقاء شيء من الأجزاء المائية فيه، ونزولها على الطاس لزم نفادها وتناقصها مع أنها **لا تنفد** ولا تتناقص، فإذن تلك القطرات هي الهواء المطيف بالطاس قد انقلب ماء.

فإن قيل: لو كان برودة الطاس توجب انقلاب الهواء ماء لوجب أن يركب الندى جميع الطاس بلا فرجة؛ لأن جميع سطحه بارد والهواء متصل بجميعه، وذلك مما يكذبه المشاهدة؛ إذ لا يركب سطحه إلا قطرات متفاصلة كحبات متفرقة. قلنا: لا يلزم من إحالة جزء من سطح الطاس الهواء الملاصق به إلى الماء إحالة كل جزء من ذلك السطح ما يلاصقه من الهواء إلى الماء، لجواز وجود مانع، أو فوات شرط، ولعل الحق أن الندى يحدث في جميع السطح على السواء ولكن رقيقا جدا، ....

أولى بالصعود: لحرارته المائلة بطبعها إلى الفوق، وسرعة النفوذ في المسام؛ لحره اللطيف.

لا تنفد: بل كلما نحيتها حدثت قطرات أخر.

وسطح الطاس ليس أملس حقيقيا، بل فيه مواضع منخفضة، فيجمع فيها من الندى قطرات متفرقة كأنها حبات.

نعم! يتوجه على هذا الدليل أنه يجوز أن تكون القطرات المرئية على سطح الطاس أجزاء مائية، كثفت فثقلت، فنزلت من الأبخرة الأرضية المطيفة بالطاس، المتجددة المجاورة للطاس دائما، فتترل عليه مادام باردا، **ولا يلزم نفادها** ولا تناقصها، وقد يستدل على انقلاب الهواء ماء بأنه قد يكون في قلل الجبال **صحو**، فتصيب هواءها **صر** فتنجمد ويصير ثلجا أو مطرا وينزل، والشيخ قد حكى أنه شاهد ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرهما، ويشاهد سكان الجبال أمثال ذلك كثيرا.

واعترض عليه بأنه لو كان برد الهواء بإصابة الصر موجبا لانقلابه ماء، فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله، ويوم الصحو أبرد من يوم المطر، فيلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء. ويجاب عنه بأن الأسباب الطبعية معدات لهذه الأمور، وليست عللا تامة لها، فبرودة الهواء بإصابة الصر تكون معدة لانقلابه ماء، وليست علة تامة له حتى يكون انقلابه ماء لازما لبرودته كيف اتفقت، فقد يفقد مع برودته شرط من شروط انقلابه ماء، وقد يوجد معها مانع من الانقلاب، فلا يلزم استمرار الثلج والمطر في فصل الشتاء ولا في غيره.

وأما العكس أعني انقلاب الماء هواء: فكما في الأبخرة الصاعدة من المياه المسخنة؛ فإن الأجزاء المائية فيها ....

ولا يلزم نفادها: لأن نزولها من الأبخرة الأرضية، وهي تتجدد دائما. **صحو:** صحو: دورشدن ابر.
صر: المراد بالصر: البرد الشديد، وهو في اللغة على ما قال صاحب "الصحاح" برد يضر بالنبات.

قلبت هواء سيما بعد صعودها، **وكما في الثياب** المبلولة إذا جفت بحرارة الشمس أو الهواء.

وأما انقلاب الماء أرضا: فكما يشاهد في **بعض المياه الجارية** أنها تنعقد **بعد خروجها من منابعها** أحجارا صلبة، وأيضا أصحاب الحيل الإكسيرية يعقدون المياه أحجارا، ولا يتوهم أن في المياه التي يتراءى انقلابها أحجارا أجزاء أرضية تنعقد حجرا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر أو النضوب؛ إذ لو كان كذلك كان ما ينعقد حجرا أقل قليل بالنسبة إلى المياه؛ لأن الأجزاء الأرضية في تلك المياه في غاية القلة بحيث لا يحس بها، وليس الأمر كذلك؛ فإن ما ينعقد حجرا يكون قريب الحجم من حجم الماء الذي يتحجر.

وأما عكسه أعني انقلاب الأرض ماء: فكما يجعل أصحاب الإكسير الأجسام الصلبة الحجرية مياها بتغييرها **بالإحراق** والسحق ملحا أو نوشادرا، ....

قلبت هواء: إذ الأبخرة المائية المتصاعدة من الماء المغلى، وكذا من الثياب المبلولة لطفت جدا إلى أن صارت هواء.

وكما في الثياب: فقلة الماء المغلى في القدر وجفاف الثياب المبلولة دليل صريح على انقلاب أجزاء الماء هواء، ولذا ترى أن ماء القدر المفتوح عند الغليان يجف سريعا؛ لأنه بشدة الحرارة ومجاورة الهواء الكثير المحيط به يسرع انقلابه هواء.

بعض المياه الجارية: قيل ذلك معاين في عين سياه كوه، وهي قرية من بلدة مراغة من بلاد آذر بيجان. "ميبذي" وإنما سميت تلك القرية بـــ "سيه كوه"؛ لأن عندها جبلا أسود. **بعد خروجها من منابعها**: يعني أن الزمان الذي ينعقد فيه الماء حجرا في غاية القصر لا يمكن نضوب الماء وبخره في أضعاف ذلك الزمان، ومنعه بتجويز أن يكون لبعض المياه سبب التبخير أو النضوب كما قيل يدفعه ابتناء مباحث العناصر التجارب المؤيدة بالحدس المفيدة يقينا. (هاشم)

بالإحراق: الإحراق ليس علة تامة للملوحة. نعم، له دخل فيها، وأما السحق مع ما يجري مجرى الملح فلا دخل له في الملوحة. نعم! بالعملين يذوب الحجر بالماء كالملح، فكأنه أراد بالملح ما هو في حكم الملح، والمراد أن بعد الإحراق أو السحق يعمل به عملا آخر به يصير ملحا، فذكر جزء العلة التامة. (هاشم)

ثم إذابتها وتصيرها مياها سيالة، أو بإلقائها **في المياه الحادة** وتحليلها بها، وإدامة الحيلة عليها حتى تصير مياها جارية، وكما يشاهد أن **الأجزاء الأرضية الندية** المحترقة تصير ملحا وتذوب بالماء فيصير هواء، فهذه الانقلابات الست تكون بلا واسطة.

فأما الستة الباقية فما كان منها بانقلاب عنصر إلى عنصر مجاور له، وانقلابه إلى عنصر آخر مجاور له وهكذا، فهو مما لا يرتاب في إمكانه ووقوعه بما عرفت، وما كان منها بطريق الفطرة كانقلاب النار ماء أو أرضا من دون أن ينقلب أولا **إلى العنصر المتوسط**، فالظاهر من كلام القوم أنه غير واقع، لكن الشيخ ذكر أنه يتكون أنواع من الحجارة من النار إذا طفئت، **وأنه كثيرا ما يحدث** من النار أجسام حديدية وحجرية عند انطفائها يقذفها السحاب الصاعق هذا. وإذ قد تحقق أن هذه العناصر الأربع ينقلب بعضها بعضا استبان أن العناصر تستحيل في كيفياتها؛ فإن الهواء قد يتبرد والماء يتسخن، والأرض أيضا يتسخن، والنار أيضا تبرد، ولا تزول صورها النوعية عند زوال الكيفيات، فلا مجال لإنكار ....

في المياه الحادة: مياه حادة، *بفارسى تيزاب*. **الأجزاء الأرضية الندية**: ندى: بالفتح والقصر بمعنى *ترى* مثل النداوة، وبمعنى *نم*، يقال: أرض ندية على فعلة، كذا في "الصراح". والمراد بالأجزاء الأرضية الندية ما تستعد لكونه ملحا هندية لونى. **العنصر المتوسط**: أي الهواء في انقلاب النار ماء، والهواء والماء في انقلابها أرضا.

وأنه كثيرا ما يحدث: قال الشيخ: إن الصاعقة تتولد من أجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة، فهو يدل على أن أجزاء النار تكون منقلبة إلى أجزاء أرضية صلبة بلا واسطة. وقال الإمام في "شرح الإشارات": الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس أخرى والحجر تارة أخرى، فلو كانت مادتها ناراً لما اختلفت بهذا الاختلاف، بل مادتها الأبخرة والأدخنة الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها، وقيل: هذا أظهر قوليه في الصاعقة.

استحالتها في كيفياتها مع تحقق انقلاب بعضها بعضا؛ **فإن الانقلاب** يكون مسبوقا بالاستحالة؛ فإن مادة الماء إنما تستعد لخلع الصورة المائية، ولبس الصورة الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة إلى السخونة، فتحقق الاستحالة قبل الانقلاب، بل شهادة الحس بالاستحالة أظهر، ووقوعها بالقياس إلى وقوع الانقلاب أكثر، فلا يريبنك شيطان الوهم في كون النار **بردا وسلاما** على سيدنا إبراهيم - على نبينا وعليه الصلاة والسلام - بالأمر الإلهي، ولا تتبع من ضل فظن أن النار لا يبقى نارا بعد كونها بردا، على أنه يحتمل أن تكون تلك النار قد انقلبت، فصارت جنة ذات نهر ورياحين بالأمر الإلهي، ولا تعجبن من انقلاب قوم غضب الله عليهم أحجارا، أو **قردة** وخنازير.

وقد انكشفت في زماننا هذا في نواحي الجبل الشمالي أشباح حجرية كانت دفينة تحت الثرى على أشكال **أناسي** من ذكور وإناث وولدان وجوار، وهياكل حيوانات صغار

فإن الانقلاب: فيه دفع لما قيل: إن بقاء الصورة النوعية عند زوال الكيفية غير ظاهر في جميع الكيفيات لجميع العناصر؛ لأن الصورة النارية والمائية تزول عند زوال الحرارة والرطوبة. ووجه الدفع: أن انقلاب عنصر إلى آخر قد تحقق مما مر، والانقلاب مسبوق بالاستحالة، فتحقق الاستحالة قبل الانقلاب، وقبل الانقلاب تكون الصورة النوعية بحالها.

بردا وسلاما: حيث قال عز من قائل: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْداً فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٠-٦٨). روي أنهم بنوا حظيرة بقرية كوثى وأججوا [أجج: بفتح زبانه زدن آتش يقال أججت النار فتأججت. (الصراح)] فيها نارا عظيمة، ثم وضعوه في المنجنيق مغلولا فرموا به فيها، فقال له جبرئيل: هل لك حاجة؟ فقال أما إليك فلا. فقال: فاسأل ربك. قال: حسبي من سؤالي علمه بحالي، فجعل الله تعالى ببركة قوله الحظيرة روضة و لم يحترق منه إلا وثاقه، وانقلاب النار هواء طيبة ليس ببدع غير أنه هكذا على خلاف المعتاد، فهو إذن من معجزاته. وقيل: كانت النار بحالها لكنه تعالى دفع عنه أذاها كما ترى في السمندر. (بيضاوي مختصرا)

قردة: قردة بالكسر بوزنه قرود وقردة جماعة. **أناسي:** أناسي: بفتح الأول والثاني وتشديد الياء المثناة التحتانية جمع إنسي يك انسان، قوله تعالى: ﴿وَأَنَاسِيَّ كَثِيراً﴾ (الفرقان: ٤٩).

وكبار لا يرتاب من يشاهدها في أنها كانت أناسي وحيوانات قد انقلبت إلى أحجار. نعوذ من غضب الله برحمته، وبعفوه **من نقمته**، ونسأله الاعتصام بتوفيقه وعصمته. هذا، وقد أنكر جماعة من قدماء اليونانيين كـ"أنكساغورس"، وغيره الاستحالة والانقلاب جميعا. وهم فرقتان:

فرقة وهم **أصحاب البروز** والكمون زعمت أن العناصر الأربعة لا توجد على صرافتها، بل مختلطة من تلك الطبائع، ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغيرها. وإنما يسمى الغالب الظاهر منها، فما يرى ماء فيه أجزاء مائية بارزة يحس بها وببرودتها، وفيه أجزاء هوائية ونارية كامنة لا يحس بها ولا بحرارتها، ثم إذا لاقته النار والهواء برزت الأجزاء الكامنة الهوائية أو النارية، وغلبت الأجزاء المائية فأحس بها وبحرها، فظن أن الماء صار هواء أو أن البارد صار حارا.

وفرقة وهم أصحاب الخليط ظنت أن ذلك ليس على سبيل بروز الكامن، بل الماء بنفوذ أجزاء هوائية أو نارية فيه من خارج يتسخن مثلا، فهذان المذهبان يشتركان في أن الماء مثلا لم ينقلب هواء، ولم يستحل حارا، بل الهواء هواء يخالطه، والحار نار تخالطه، ويتفارقان في أن أحدهما يرى أن النار والهواء كانا كامنين في الماء فبرزا. والآخر أن النار والهواء نفذا فيه من خارج. والذي دعاهم إلى ارتكاب أحد هذين القولين أن الكون إما أن يكون عن لا شيء، وهو **صريح البطلان**، أو عن شيء، فإن كان ذلك الشيء هو هذا الكائن بعينه، **فلا كون**،..................

من نقمته: نقم: عتاب كردن وانتقام كينه كشيدن ونقمة بكسر الثاني مثل: كلمة، ونقمة بالكسر مثل: نغمة اسم فيه جمعها نقم مثل: كلم ونعم. **أصحاب البروز:** بروز: بيرون آمدن، كمون: پنهان شدن. **صريح البطلان:** إذ اللاشيء لا يكون موضوعا لشيء. **فلا كون:** لأن الكون عن شيء لا يحصل إلا بعد فساد الصورة الأولى.

وإن كان غيره فيلزم أن يصير شيء شيئا وهو باطل؛ لأن الشيء الأول إن كان باقيا فهو **لم يصر شيئا**، وإن انعدم فقد صار لا شيئا محضا لا شيئا آخر. وأن الاستحالة في الكيفيات إنما تمكن لو كانت أعراضا يمكن زوالها عن **موضوعاتها** مع أنها جواهر على ما يظنه بعضهم، أو أعراض لا يمكن أن يفارق موضوعاتها بل تبطل ذوات الموضوعات، إذا فارقتها. والجواب: أن الكون عبارة عن أن تخلع المادة صورة كانت فيها، وتلبس صورة أخرى، فمعنى صيرورة الهواء ماء أن المادة كانت متلبسة بالصورة الهوائية، ثم خلعتها، وتلبست بالصورة المائية، فالهواء لم يصر لا شيئا محضا، بل زالت صورته، وبقيت مادته فلا يلزم محذور. وأنه قد ثبت في العلم الأعلى أن الكيفيات أعراض يمكن زوالها عن موضوعاتها.

والشيخ قد أبطل المذهب الأول بأن النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة **الغضا**، وتبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها، بل لو لم يكن في الغضا إلا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الأرض والسحق، ولا يدرك باللمس والنظر، فكيف يمكن أن يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حال الاشتعال مع هذه النارية الباقية؟ وكذا النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا؛ إذ هو شفاف لا يمنع

لم يصر شيئا: أي شيئا آخر وإلا يلزم أن يكون هو بعينه نفسه وغيره معا؛ لبقائه بحاله وكونه شيئا آخر وهو محال. **موضوعاتها**: أي محالها؛ فإن الموضوع يطلق في عرفهم على محل العرض. **الغضا**: غضا: بالقصر درخت طاق، وآن درختيست كه چوب آن از آتش جلد تر مشتعل ميشود.

البصر عن النفوذ فيه والإحساس؛ لما في باطنه. واعترض عليه الإمام بأن حرارة الأدوية الحارة إنما يكون لكثرة الأجزاء النارية التي فيها مع أنها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض، فلم لا يجوز أن يكون ههنا مثله؟ فإن قيل: ليس فيها أجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي بالخاصية. قلنا: هذا قول بأنها تسخن بالخاصية لا بالكيفية، وهو خلاف ما قاله الأطباء. وأجاب عنه المحقق الطوسي بأن الأجزاء النارية في الأدوية إنما لا تظهر للحس؛ لكونها منكسرة الكيفية للمزاج ومثل ذلك لا يمكن على مذهب هؤلاء؛ لأنهم لا يقولون بالمزاج.

وأبطل المذهب الثاني أولا: بأن السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه **أحد العناصر** الثلاثة الباقية من دون حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك، وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين، فالمحكوك منهما **يحمي**، بل يحترق من دون نار فيه، وهو مما يغلب عليه الأرضية، وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه رقيقا متخلخلا كهواء الكير بإلحاح النفخ فيه، ومنع الهواء الخارج من الدخول إليه؛ فإنه يتسخن لا محالة، وذلك لأن السخونة مستلزمة للتخلخل بالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام، و**كالمخضخض** وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا؛ فإنه يتسخن أيضا.

أحد العناصر: أي الأرض والهواء والماء. **يحمي**: أما حميه فيشاهد في حك كل جسم يابس صلب جسما آخر كذلك، وأما الاحتراق فيشاهد في بعض الأجسام، ومنه يحترق شجر الصاج باحتكاك بعضه بعضا على ما قيل.
كالمخضخض: خضخضه بالمعجمات جنبانيدن آب تخضخض لازم منه.

وثانيا: بأن المائعين المتشابهين إذا سخنا في إنائين أحدهما **مستحصف** أي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا، والثاني متخلخل أي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب أن يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر؛ لسهولة النفوذ فيه دون الآخر، وليس الأمر كذلك.

وثالثا بأن الإناء **المصموم المفدوم** على تقدير هذا المذهب يجب أن يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا؛ لامتناع دخول شيء يعتد به فيه إلا بعد خروج شيء يعتد به منه؛ إذ التداخل محال، وليس كذلك.

ورابعا بأن **القماقم الصياحة** إذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما، ووضعت على نار قوية، فإنها تنشق بعد صيرورة أكثر مائها نارا، وتصيح صيحة عظيمة هائلة يتنفر عنه الدواب، فحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها، وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا.

وهذان الوجهان وإن كانا متقاربين لكن ليس مرجعهما واحدا كما قيل؛ لأن الثاني منهما يدل على الكون والاستحالة معا، والأول لا يدل إلا على الاستحالة فقط.

وخامسا بأن الجمد يبرد ما فوقه والأجزاء الباردة لا تتصعد، بل تنزل بالطبع ولا قاسر هناك، فإذن هو الاستحالة.

مستحصف: استحصاف: استوار شدن وتنگ شدن. **المصموم**: صمام: سربند قاروره، تقول: صمت القارورة أي سددتها. (الصراح) **المفدوم**: فدم: دہان بند نہادن من ضرب يضرب، والمفدوم: إناء يوضع على فمه شيء حتى لا يدخل شيء من خارج فيه. **القماقم الصياحة**: جمع قمقم كهدهد جرة وآنية معروفة، كذا في "الصراح" و"القاموس"، والصياحة: فعالة من الصيح بالفتح والصياح بالضم والكسر: آواز كردن.

فصل في المزاج

هذه البسائط إذا **تصغرت** واجتمعت **وتماست** وتفاعلت بعضها في بعض **بكيفياتها المتضادة**، وكسرت **صورة** كل منها كيفية الآخر، تحصل **كيفية متوسطة توسطا** ما بين الكيفيات المتضادة **متشابهة** في أجزاء المركب، ....

إذا تصغرت: إنما اشترط التصغر؛ لأنه حينئذ يحصل التفاعل التام، أو حينئذ يماس أكثر كل واحد من العناصر أكثر الآخر. (هاشم) **وتماست:** قيل: إنما اشترط التماس؛ لأن التفاعل إنما يحصل بالتماس؛ لأن القوى الجسمانية لا تؤثر إلا بمشاركة موضوعاها.

بكيفياها المتضادة: قيل: المراد بتضاد الكيفيات منها هو التخالف مطلقا، لا التضاد الحقيقي المصطلح الذي يكون بين الشيئين في غاية الخلاف، وإلا لم يكن الكلام متناولا للمزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت؛ لأن مزاج الزيبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت؛ لتشاههما، ورده صاحب "المحاكمات" بأنه لا حاجة إلى حمل الكلام على خلاف المصطلح؛ فإن المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس، فكما أن بين السواد والبياض على الإطلاق تضاد أو غاية الخلاف كذلك بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. (ميبذي)

صورة: هذا ما ذهب إليه الفلاسفة من أن الصورة النوعية فاعلة والمادة منفعلة، وهو الحق المنصور عندهم على ما سيأتي تحقيقه من المصنف العلام - قدس سره - وذهب الأطباء إلى أن نفس الكيفية فاعل وسورة الكيفية أي حدها منفعل. **كيفية متوسطة:** قيد بالمتوسطة لإخراج مثل الألوان والطعوم والروائح؛ إذ المراد به على ما في "شرح التجريد" أن يكون أقرب إلى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها، فيستسخن بالقياس إلى البارد، ويستبرد بالقياس إلى الحار، وكذا في الرطوبة واليبوسة، فقد اعتبر في المتوسطة الأقربية بمعنى الاستخان والاستبراد الإضافيين، ولا يتصور هذا إلا في الملموسات، فيخرج الألوان والطعوم وغيرها.

توسطا: أفاد هذا القيد أن التوسط الحقيقي غير مراد؛ فإنه ممتنع الوجود على ما قالوا. **متشاهة إلخ:** يعني يكون ما حصل من تلك الكيفية في كل جزء من أجزاء المركب مماثلا للحاصل في جزء آخر أي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت إلا بالمحل بأن يكون أحد جزئي الكيفية حالا في بعض الممتزج والآخر في بعض آخر منه، وليس في بعض أقوى وفي بعضها أضعف.

وتلك الكيفية المتوسطة **هي المزاج**.

وههنا مباحث

المبحث الأول

إن تفاعل العناصر بعضها في بعض يحتمل احتمالات ستا؛ لأن في كل عنصر مادة وصورة وكيفية، وكل منه إما فاعل أو منفعل، فذهب البعض إلى أن الفاعل هو الكيفية، والمنفعل هو المادة. قالوا: لأن المادة لا يمكن أن تكون فاعلة؛ لأن شأنها القبول والانفعال، لا الفعل والتأثير، والصورة لا يمكن أن تكون منفعلة؛ إذ ليس من شأنها القبول، فلم يبق إلا أن تكون المادة أو الكيفية منفعلة، والصورة أو الكيفية فاعلة لكن الصورة ليست فاعلة؛ لأن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد، وانكسرت الحرارة والبرودة حصل هناك كيفية متوسطة بينهما مع أنه ليس هناك إلا صورة واحدة مائية، والكيفية ليست منفعلة؛ لأن انفعال الكيفيتين المتضادتين وانكسارهما إما أن يكون معا أو على التعاقب، وعلى الأول **يلزم وجود الكيفيتين** الكاسرتين على صرافتهما عند انكسارهما، **واللازم** صريح البطلان، أما الملازمة؛ فلأن تحقق الانكسار بلا وجود الكاسر محال، والكاسر هو الكيفية الصرفة الغير المنكسرة.

هي المزاج: في "حاشية السيد" لـ"حكمة العين": إطلاق المزاج على هذه الكيفية مجاز؛ لأن المزاج في الحقيقة عبارة عن اختلاط أجزاء العناصر بعضها مع بعض، إلا أن تلك المزاجات لما كانت سببا لهذه الكيفية المتوسطة سميت باسم المزاج؛ تسمية للسبب باسم المسبب. (عبد الحكيم)

يلزم وجود الكيفيتين: لما أن العلة واجبة الحصول مع المعلول، فكلما وجد المنكسران وجد الكاسران لا محالة، والمفروض مع كون الكيفية كاسرا ومنكسرا انكسارهما معا، فيلزم أن يكونا كاسرين عند كونهما منكسرين.

واللازم: لاستحالة صدق مقولتي الفعل والانفعال معا على شيء واحد؛ ولأن الانكسارين إن كانا معا لزم أن يكون الكاسران باقيين حال كونهما غير باقيين، وهو محال.

وعلى الثاني يكون انكسار إحدى الكيفيتين مقدما على انكسار الكيفية الأخرى، فعند انكسار الأخرى تكون الكيفية المنكسرة المغلوبة الأولى كاسرة غالبة، وهو أيضا باطل، فتعين أن يكون الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة. واعترض عليه بوجوه:

الأول: أنه يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية، والماء الحار إذا امتزج بالماء البارد فصورته إنما تفعل التسخين في الماء البارد بواسطة الحرارة العرضية، فلا نسلم أن صورته ليست فاعلة، غاية الأمر أنها ليست فاعلة لا بواسطة الحرارة العرضية.

الثاني: أن انفعال مادة أحد العناصر عن كيفية الآخر ليس إلا بتكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة، وذلك لا يكون إلا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة، ففعل كل كيفية في مادة الكيفية الأخرى إما حال فعل الكيفية الأخرى في مادة الكيفية الأولى، فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما، وإما قبل فعل الأخرى، فيلزم أن يكون الكيفية الأخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الأولى، وإما بعد فعل الأخرى، فيلزم أن يكون الكيفية الأولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الأخرى.

وذهب البعض إلى أن الفاعل هو الصورة، وأن المنفعل هو المادة، **والكيفية المقارنة** للصورة الفاعلة معدة لفعلها، والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على ....

والكيفية المقارنة: هذا ما ذهب إليه الصدر الشيرازي في الجواب عما أورد على مذهب الحكماء القائلين بكون الصورة النوعية فاعلة والمادة منفعلة حيث قال: إن الصورة في كل منها فاعلة، والكيفية فيه علة معدة للفعل، فلا يجب اجتماعها مع المجاورة المنكسرة، فالكاسرة إن أريد بها الكيفية الشديدة المعدة لحدوث المنكسر، فهي لا تجب أن تجتمع مع المنكسر، وإن أريد بها الصورة الفاعلة، فهي مجتمعة ولا محذور.

إعداد ذلك المعد، فيجوز انعـــدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد، **فلا يلزم** كون الكاسر منكـــسرا، ولا كون المنكـــسر كاسرا، ولا كون المعدوم مؤثرا.

وأورد عليه بأن إعداد كل كيفية لمادة الأخرى لا يتصور إلا بإحالتها في كيفياتها، فإعداد الكيفية الأولى لمادة الأخرى إما أن يكون حال إعداد الأخرى لمادة الأولى، فيكون إعداد الأولى لمادة الأخرى بإحالة مادة الأخرى إلى غيرها، فلا يكون الأخرى باقية حين إعداد الأولى لمادتها في مادتها، ويكون إعداد الأخرى لمادة الأولى بإحالة مادة الأولى إلى غيرها، فلا يكون الأولى باقية حين إعداد الأخرى لمادتها في مادتها، فيكون الكيفيتان حين الإعداد معدومتين، فكيف تكونان معدتين؟ وإما أن يكون إعداد الأولى لمادة الأخرى قبل إعداد الأخرى لمادة الأولى، فيكون إعداد الأولى لمادة الأخرى بإحالة مادة الأخرى، فتصير الأخرى معدومة، فكيف تكون معدة لمادة الأولى بعد انعدامها؟ وإما أن يكون إعداد الأولى لمادة الأخرى بعد إعداد الأخرى لمادة الأولى، فيكون الأولى قد انعدمت حين إعداد الأخرى لمادتها، فكيف تكون بعد ذلك معدة لمادة الأخرى؟ فلا محيص عن الإشكال.

وذهب البعض إلى أنه لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة، بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة، وحدوث...........

فلا يلزم: لتغاير الصورة الكاسرة والمادة المتكسرة.

كيفية أخرى متوسطة بينها، فائضة من المبدأ الفياض على تلك العناصر.

وأورد عليه بأن تلك الأجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها تكون متفاوتة في الاستعداد، فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل؟ وذهب البعض إلى أنه **يجوز أن تكون** كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين، فتكون غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة. وأورد عليه أولا بأن كون الصورة فاعلة **يتوقف** على كون كيفيتها غالبة، فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة **لزم الدور**.

وثانيا بأن انكسار الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن انعدامها وحدوث كيفية أخرى في المادة أضعف منها، فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة ولو من جهتين. **وذهب البعض إلى أن** الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية، ....

يجوز أن تكون: هذا ما ذهب إليه قطب الدين الشيرازي في "المحاكمات" في الجواب عما أورد على مذهبهم من أن الصورة إنما تفعل بتوسط الكيفية، والمادة إنما تنفعل في الكيفية التي لها، فتكون الكيفية فاعلة ومنفعلة، فيلزم أن تكون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة وهو باطل.

يتوقف: لأن الصورة إنما تفعل بكيفيتها، فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة.

لزم الدور: لأن فاعليتها كانت متوقفة على كون كيفيتها غالبة.

وذهب البعض إلى أن: هذا هو مذهب الأطباء، ويرد عليه أن الرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان فكيف يكسر كل منهما سورة الأخرى؟ والجواب: أن المراد من كون الرطوبة واليبوسة كيفيتين انفعاليتين أن كلا منهما ينفعل عن غيره، ولا يفعل في الحرارة والبرودة، لا أن كلا منهما لا يفعل في ضده بخلاف الحرارة؛ فإنها تفعل في ضدها، وهو البرودة وفي الرطوبة واليبوسة، وكذا البرودة تفعل في ضدها، وهو الحرارة وفي الرطوبة واليبوسة. (نفيسي)

والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها، فالحرارة تكسر سورة البرودة، والبرودة تكسر سورة الحرارة، فانكسار سورة البرودة لا يتوقف على أن يكون ذلك بسورة الحرارة، بل يحصل بنفس الحرارة؛ فإن الماء الفاتر إذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته، وانكسار سورة الحرارة لا يلزم أن يكون بسورة البرودة، بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد إذا امتزج بالماء الشديد الحرارة، فإنه يكسر سورة حرارته، فالانكساران معا، ولا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين؛ فإن الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة، والكاسر لسورة البرودة نفس الحرارة، كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده؛ ضرورة أن الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج، ولا يستحيل أن يصير المنكسر كاسرا؛ إذ قد بينا أن الكيفية المنكسرة قد تكسر سورة ضدها.

واعترض عليه **بأن معنى** انكسار سورة الكيفية بشيء أن يستحيل ذلك الشيء من كيفية أقوى إلى كيفية أضعف بأن تنعدم الكيفية القوية وتحدث الكيفية الضعيفة،....

واعترض: هذا الاعتراض للإمام ﷺ ذكره لتأييد مذهب الحكماء في كون الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة.

بأن معنى: وأجيب بأن الفاعل نفس الكيفية والمنفعل سورهما، وهما متعاندان بدليل زوال شدة الكيفية من الماء الشديد البرد مع بقاء نفس الكيفية وهي البرودة، فلا يلزم أن تكون الكيفيتان والكاسرتان الموجودتان معدومتين أيضا في تلك الحالة؛ تحقيقا لمعنى الانكسار؛ لأن معنى الانكسار يتحقق بانعدام سورهما، ولا استبعاد في كسر الكيفية المنكسرة لسورة ضدها، بل هو مشاهد في الماء الشديد البرد إذا انكسرت سورة برودته بكسر سورة الماء الشديد الحر، ولا يلزم أيضا أن يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة؛ لأن المنكسر سورة الكيفية والكاسر نفسها فلا يعود المكسور كاسرا، هذه ما قالوا. وأما ما أورده الأستاذ العلامة - قدس سره - على هذا المذهب فيما سيأتي بعد تحقيق ما هو الحق عنده، فلا يدفعه هذا الجواب بل ليس عنه جواب في سفر وكتاب.

فالانكساران إن كانا معا لزم أن يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار؛ ضرورة وجود المؤثر حال وجود الأثر، ومعدومتين أيضا في تلك الحالة؛ تحقيقا لمعنى الانكسار، وإن كان أحد الانكسارين متقدما على الآخر لزم أن يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها؛ لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها؛ فإن انكسار سورة برودة الماء مثلا إن كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار، لزم أن ينعدم تلك البرودة الشديدة في الماء ويحدث فيه برودة أضعف منها. ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك **لا يتصور** إلا بأن يعود تلك البرودة الشديدة التي كانت قد انعدمت عن الماء بالانكسار، فتكسر سورة تلك الحرارة، ولا سبب يقتضي عودها، ولا يجوز أن تكون الصورة النوعية المائية مقتضية لذلك وإلا **لما انعدمت** بعد وجودها.

لا يقال: الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها؛ لأنا نقول: فحينئذ يلزم الدور؛ لأن البرودة الزائلة لا تعود إلا بعد زوال الحرارة المانعة، ولا يزول الحرارة المانعة إلا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة. فإن قيل: ما ذكرتم إنما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة، أما إذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا.

قلنا: **من المستحيل** أن يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعفية.

لا يتصور إلخ: هذا مبني على أن كسر الكيفية الضعيفة الكيفية الشديدة مستبعد ظاهرا، والمشاهد خلافه كما سلف منا. **لما انعدمت:** لأن المعلول لا ينعدم مع بقاء العلة، فلو كانت العلة المقتضية للبرودة الشديدة هي الصورة النوعية المائية، وهي موجودة؛ لاستحال انعدامها بعد وجودها. **لا يقال:** في الجواب عن استحالة انعدام البرودة الشديدة بعد وجودها على تقدير الصورة النوعية مقتضية لها. **من المستحيل:** وأجيب بأن المشاهد أن الماء الفاتر يكسر سورة الماء الشديد الحر، فلا استحالة في كون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة ضدها.

هكذا وقع القيل والقال، ودار الجواب والسؤال، ولعل التحقيق في هذا المقام أن الصور النوعية للبسائط تقتضي كيفيات في أجسامها بذواتها كالطبيعة النارية تقتضي الحرارة واليبوسة في النار بذاتها، والطبيعة الهوائية تقتضي الحرارة والرطوبة في الهواء بذاتها، والطبيعة المائية تقتضي البرودة والرطوبة في الماء بذاتها، والطبيعة الأرضية تقتضي البرودة واليبوسة في الأرض بذاتها، وكما أن تلك الطبائع تقتضي تلك الكيفيات بذواتها في أجسامها كذلك تقتضي تلك الطبائع حدوث تلك الكيفيات في أجسام تجاور أجسامها وتماسها وتمازجها بوساطة كيفياتها الذاتية، أو بواسطة كيفياتها العرضية، فالطبيعة النارية تقتضي حدوث حرارة في جسم يماس النار أو يمازجها أو يجاورها بواسطة حرارتها الذاتية، وطبيعة الماء تقتضي حدوث برودة فيما يماسه أو يمازجه أو يجاوره بواسطة برودته الذاتية، وطبيعته تقتضي حدوث حرارة فيما يماسه أو يمازجه أو يجاوره إن كان في الماء حرارة **غريبة** بواسطة حرارته العرضية، ولا تقتضي طبيعة جسم حدوث كيفية في جسم آخر يماسه أو يمازجه أو يجاوره، إذا لم يكن فيه كيفية مخالفة لذلك الجسم. مثلا: إذا كان في النار كيفية متوسطة ومازجها أو جاورها جسم فيه مثل تلك الكيفية المتوسطة لم تحدث طبيعة النار في الجسم المجاور كيفية أصلا، وكذا إذا مازج ماءا باردا بارد مثله لم تحدث طبيعة الماء فيه برودة، فتخالف كيفيتي الممتزجين أو المتماسين شرط في تفاعلهما،...

غريبة: الحرارة الغريبة ما لا يقتضيها الطبع، بل كانت بواسطة أمر خارج.

وتأثير طبيعة أحدهما في الآخر، وتأثر أحدهما من طبيعة الآخر سواء كانت الكيفيتان، متضادتين كأن يكون في أحدهما حرارة وفي الآخر برودة أو في أحدهما يبوسة وفي الآخر رطوبة، أو متخالفتين نحواً مّا من التخالف كأن يكون في أحدهما **حرارة** أو برودة شديدة وفي الآخر حرارة أو برودة ضعيفة كما في مزج الماء الشديد السخونة أو الشديد البرودة بالماء الفاتر أو القليل البرد، فإذا امتزج جسمان مختلفا الكيفية سواء كانت كيفيتاهما **ذاتيتين** أو عرضيتين أو كيفية أحدهما ذاتية وكيفية الآخر عرضية، وسواء كانت كيفيتاهما **متضادتين** أو متخالفتين نحواً من التخالف، فعلت طبيعة كل منهما بواسطة كيفيته في الآخر فعلا، وكسرت بإعداد كيفيته الغير المنكسرة بعد الامتزاج كيفية الآخر، ويكون كيفيتاهما في آن المصادفة والامتزاج على صرافتهما حسبما كانتا قبل المصادفة والامتزاج، وتكون تانك الكيفيتان الصرفتان الغير المنكسرتين آلتين لفعل الطبيعتين معدتين لهما في فعلهما، فيستعد كل من الجسمين بعد امتزاجهما لأن يخلع كيفيته الصرفة ويتكيف بكيفية مناسبة للكيفية التي كانت في ممازجه وأعدت طبيعة ذلك الممازج للتأثير في هذا الجسم، فيتحرك كل من الجسمين من كيفيته الصرفة إلى الكيفية المتوسطة، فتزول عنهما كيفيتاهما الصرفتان، ويحصل فيهما كيفية مناسبة للكيفية المعدة المذكورة، ولا يزالان يتحركان ....

حرارة: فالتخالف ههنا في كيفية واحدة بالشدة والضعف. **ذاتيتين**: كالنار والماء، فحرارتها ذاتية كبرودته، أو عرضيتين كماء شديد الحر وضعيفه؛ فإن طبيعة الماء تقتضي بذاتها البرودة في الماء، والحرارة عرضية له، أو كيفية أحدهما ذاتية والآخر عرضية كالماء البارد والماء الحار. **متضادتين**: كالماء البارد والحار، أو متخالفتين كالماء الشديد الحرارة والماء الضعيفة الحرارة.

في الكيفية إلى أن يتشابه الكيفية فيهما. فتلك الكيفية المتشابهة هي المزاج، فالمنفعل هو كل من البسائط التي تتصغر وتمتزج، والفاعل طبيعة كل منها تزيل عن الآخر كيفيته تحدث فيه كيفية مناسبة لكيفيتها بإعداد كيفيتها التي لا تنعدم حال الامتزاج، وإنما تنعدم بعده، وكيفية كل منها قبل انكسارها وانعدامها في آن امتزاجها معدة، فلا يجب بقاؤها بعد تحرك كل من تلك البسائط، واستحالته في الكيفية، ولا حين حصول الكيفية المتوسطة، فانكسار كل من كيفيات تلك البسائط الممتزجة معا؛ لأنه بعد امتزاجها يتحرك كل من تلك البسائط، واستحالت في الكيفية وفي آن الامتزاج لا انكسار لواحد من تلك الكيفيات. ولا يلزم أن يكون المعدوم مؤثرا؛ لأن الكيفية التي انكسرت وانعدمت بعد الامتزاج **ليست** مؤثرة **بل معدة، فلا يرد** الإشكال على **المذهب الثاني**. أو يقال: إن فاعل كل كيفية هو المبدأ الفياض، واجتماع العناصر على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد لزوال تلك الكيفيات الصرفة، فيستعد الممتزج المركب من تلك العناصر لأن يفيض عليه من المبدأ الفياض كيفية متوسطة متشابهة. ولا يرد عليه أن تلك الأجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها تكون متفاوتة في الاستعداد، فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل؟ وذلك لأن
عدم الورود
تفاوت تلك الأجزاء في الاستعداد حين بدو امتزاجها مسلم لكن الكيفية..........

ليست: بل المؤثر طبيعة البسائط. **بل معدة**: والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على إعداد ذلك المعد. **فلا يرد**: لأن أهل ذلك المذهب اعتبروا الكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها.

المذهب الثاني: القائل بكون الفاعل هوالصورة والمنفعل هو المادة، والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة علة معدة لفعلها.

المتوسطة لا تفيض عليها في بدو امتزاجها، بل بعد الامتزاج تتدرج تلك الأجزاء في الكيفيات، ويتحرك في الاستعدادات، فلا تزال تتدرج في الاستعدادات حتى يتم نصاب الاستعداد، فحين كمل استعدادها فاضت عليها الكيفية المتوسطة، فحين تمام استعدادها لا يكون بين تلك الأجزاء في ذلك الاستعداد تفاوت، وليعتبر بحال **الترياق** وغيره من المعاجين؛ فإن الكيفية الترياقية لا تفيض على أجزاء الترياق بمجرد اجتماعها وامتزاجها، بل إذا استمر **امتزاجها مدة** وتدرجت في الاستعدادات زمانا وكمل استعدادها، فاضت عليها الكيفية الترياقية المتشابهة في الكل. أو يقال بناء على أصول الأشاعرة: إن العادة الإلهية قد جرت بأن تفيض على العناصر المجتمعة الممتزجة إذا استدام امتزاجها زمانا كيفية متوسطة من دون أن يكون هناك تفاعل بينها وكسر وانكسار فيما بين كيفياتها. وهذا وإن كان هو الحق الحقيق بالقبول، لكن لا يناسب **ما اختلقه** الفلاسفة من الأصول. أو يقال: إن الكيفيات الأربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وإن كان لها مراتب بحسب الشدة والضعف، لكن كلا منها واحدة بحسب الماهية العامة، فالجزء الناري إذا امتزج بالجزء المائي مثلا،..........

الترياق: الترياق بالكسر: دواء مركب اخترعه ماغنس وتممه أندروماخس القديم بزيادة لحوم الأفاعي فيه، وبها كمل الغرض، وهو مسميه بهذا؛ لأنه نافع من لدغ الهوام السبعية وهي باليونانية: ترياء نافع من الأدوية المشروبة السمية، وهي باليونانية قآء ممدودة، ثم خفف وعرب. (القاموس) **امتزاجها مدة**: حتى قيل: إن البقية الترياقية التي تجعل مزاج الروح العارض عن دواء سمي إلى مزاجه الطبعي إنما تحصل في أربع سنين، ولا يجوز استعماله قبل ذلك، وهي منه إلى ثلاثين سنة حديث قوي في سائر الأفعال، ومن بعد ثلاثين سنة إلى ستين عتيق ضعيف العمل، ويشبه العتيق بالشيخ والحديث بالشاب. (بحر الجواهر) **ما اختلقه**: اختلاق: دروغ بافتن.

فالجزء الناري وإن خلع مرتبة من الحرارة بعد الامتزاج، لكن لا يخلع الحرارة التي **تربو** على الكيفية المتوسطة مطلقا ما لم تفض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الأجزاء، وكذا الجزء المائي وإن خلع مرتبة من البرودة بعد الامتزاج، لكن لا يخلع البرودة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقا ما لم تفض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الأجزاء، فالجزء الناري يتدرج من المرتبة الشديدة من الحرارة بسبب كسر برودة الجزء المائي الممتزج به إياها إلى المرتبة الضعيفة من الحرارة شيئا فشيئا، والجزء المائي يتدرج من المرتبة الشديدة من البرودة بسبب كسر حرارة الجزء الناري الممتزج به إياها إلى المرتبة الضعيفة من البرودة شيئا فشيئا، **فالحرارة كاسرة** ومنكسرة معا، والبرودة كاسرة ومنكسرة معا، فمعنى انكسارهما انحطاطهما عن المرتبة الشديدة، وانحطاط الحرارة عنها إنما هو لامتزاج الجزء الناري بما فيه برودة، فانحطاط الحرارة عنها إنما هو بالبرودة، وانحطاط البرودة عن المرتبة الشديدة إنما هو لامتزاجها بما فيه حرارة، فانحطاطها عنها إنما هو بالبرودة، فالحرارة كاسرة للبرودة؛ لأن البرودة تنحط بها، ومنكسرة بالبرودة؛ لأنها تنحط بها، **ولا يلزم الدور**.

ولا ضير في كون كيفية واحدة بالعموم غالبة ومغلوبة كما صورنا من أن كيفية كل واحد من العناصر على صرافتها من دون انكسار موجودة في آن الامتزاج،.........

تربو: ربا: فزونى وفزون شدن من نصر ينصر. (الصراح) **فالحرارة كاسرة**: لانحطاط البرودة بها، ومنكسرة لانحطاطها بالبرودة. **ولا يلزم الدور**: لاختلاف جهة الكسر والانكسار. **ولا ضير**: لأن الغالبية باعتبار والمغلوبية باعتبار آخر.

وكل من تلك الكيفيات الصرفة الغير المنكسرة الموجودة في آن الامتزاج معدة لأن يتحرك كل من الأجسام الممازجة للجسم الذي فيه تلك الكيفية الصرفة إلى ما هو أضعف منها، فكل منها كاسرة حال الامتزاج منكسرة بعده، ومعنى انكسارها بعد الامتزاج انعدامها وحدوث كيفيات أضعف منها. وفقه الأمر أن انكسار كيفية جسم إنما يكون بحركة ذلك الجسم من مرتبة شديدة من جنس تلك الكيفية إلى مرتبة ضعيفة منه، والحركة لا تقع في آن، فلا يمكن انكسار كيفيات البسائط في آن امتزاجها، ثم إذا تحرك تلك البسائط بعد امتزاجها في الكيفيات، ففي كل آن يفرض في زمان حركتها يكون في كل منها كيفية تكون كاسرة للكيفية التي هي في الآخر في ذلك الآن، فتنكسر كيفية كل منها أي تنحط عن تلك المرتبة التي كانت في ذلك الآن إلى مرتبة أضعف منها بعد ذلك الآن، فكل مرتبة من مراتب الكيفيات التي تكون في تلك البسائط في الآنات المفروضة في زمان حركتها معدة للمرتبة التي تكون بعده، ولا يجتمع معها إلى أن تنتهي الحركة إلى الكيفية المتوسطة المتشابهة في الكل، فإذا تشابهت الكيفية في الكل انقطع الفعل والانفعال والكسر والانكسار؛ لأن الفعل والانفعال من الأجسام إنما يتصور إذا تخالفت كيفياتها على ما مر. فإن أراد **صاحب المذهب الرابع** هذا المعنى الذي صورناه **فلا بأس عليه**،..................

صاحب المذهب الرابع: القائل: إن الكيفية الواحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين، فتكون غالبة من جهة الصورة الفاعلة، ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة.

فلا بأس عليه: لأن الكيفية الواحدة بالعموم تكون غالبة ومغلوبة باختلاف الأحوال والاعتبار.

وإن أراد أن الكيفية الصرفة الواحدة الشخصية تكون كاسرة ومنكسرة، **فقد أحال**؛ فإن انكسار الكيفية انعدامها فكيف يكون كيفية واحدة شخصية موجودة ومعدومة معا في حالة واحدة؟ **وأما قول** من قال: إن الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية، والمنفعل المنكسر سورها لا نفسها، فإني لم أحصله بعد؛ لأنه إن أراد بسورة الكيفية التي حكم بانكسارها مرتبة خاصة معينة من شدة الكيفية، وبنفس الكيفية ماهيتها في ضمن مرتبة من مراتبها، كما يدل عليه كلامه حيث نفى وجود سورة الحرارة في الماء الفاتر وسورة البرودة في الماء القليل البرد، فلا شك في أن الماء الفاتر إذا امتزج بالماء الشديد البرد تنكسر حرارة الماء الفاتر أيضا، ولا تبقى فيه حرارته التي كانت قبل، فليبين أي شيء انكسر هناك أَنفس الحرارة أم سورها؟

ولا يمكنه أن يقول: انكسرت سورة الحرارة؛ إذ **ليس هناك** سورة الحرارة بالمعنى الذي ذكر. وإن قال: إنه قد انكسرت هناك نفس الحرارة فقد بطل قوله: إن المنفعل المنكسر سورة الحرارة لا نفسها، وأيضا إذا امتزج الماء الفاتر بالماء الشديد الحرارة، فلا شك في أنه تزول بالامتزاج شدة الماء الشديد الحرارة ويزداد به حرارة الماء الفاتر مما كان قبل، فالفاعل في زيادة حرارة الماء الفاتر الكاسر لكيفيته السابقة إما أن يكون سورة حرارة الماء الشديد الحر، فيلزم أن يكون الفاعل الكاسر سورة الكيفية لا نفس الكيفية على خلاف ما زعم، أو يكون هو نفس كيفية الحرارة، وهو غير معقول؛..............

فقد أحال: أحال: أتى بالمحال كذا في "القاموس". إحالة: محال گفتن. (الصراح) **وأما قول**: وهو قول الأطباء والمذهب الخامس المذكور في هذا الكتاب. **ليس هناك**: لأن المراد بها شدة الحرارة، وهي منتفية في الماء الفاتر.

لأن نفس كيفية الحرارة أعني ماهيتها موجودة في الماء الفاتر أيضا، والفعل والانفعال بين الشيء ونفسه غير معقول، وقد سبق أنه لا بد في الفعل والانفعال من التخالف.

وإن أراد بسورة الكيفية أية مرتبة كانت من مراتبها سواء كانت شديدة أو ضعيفة **أي مرتبة** من مراتب الكيفيات الأربع مخالفة للكيفية المتوسطة المتشابهة، وبنفس الكيفية نفس ماهيتها المطلقة المتحققة في جميع المراتب، **فيكون في الماء** الفاتر أيضا سورة الحرارة، وفي الماء القليل البرد أيضا سورة البرودة، **فيكون الفاعل** الكاسر في صورة مزج الماء الشديد البرد بالماء الفاتر سورة حرارة الماء الفاتر لا نفس الكيفية، وفي صورة مزج الماء الشديد السّخونة بالماء القليل البرد سورة برودة الماء القليل البرد لا نفس الكيفيتين كما زعمه، فلا معنى لاستشهاده بهاتين الصورتين على أن الكاسر الفاعل هو نفس الكيفية لا سورتها على أنه لا يرتاب في أن الجسم الشديد السخونة كالنار إذا امتزج بالماء الشديد البرودة تنكسر شدة سخونته، وانكسارها دون انكسارها إذا امتزج بالماء القليل البرد مع أن الكاسر لسورة السخونة عنده نفس البرودة، ولا تفاوت في نفس البرودة بين الماء الشديد البرودة وبين الماء القليل البرد، فيلزم أن لا يكون بين الانكسارين تفاوت مع أنه خلاف البداهة، فتبيّن أن التفاوت بين الانكسارين إنما هو لأن الكاسر في الصورتين متفاوت،..................

أي مرتبة: تفسير لقوله: أية مرتبة كانت. **فيكون في الماء:** لأن المراد بسورة الكيفية أية مرتبة كانت من مراتبها، و في الماء الفاتر والماء القليل البرد أيضا مرتبة من مراتب الحرارة والبرودة. **فيكون الفاعل:** لأن السورة حينئذ عبارة عن مرتبة من مراتب الكيفية المطلقة، ونفس ماهيتها المطلقة هي الفاعل.

فلا محيد عن القول بكون سورة الكيفية كاسرة، **وأيضا** إن كان مراده بنفس الكيفية التي حكم بكونها فاعلة كاسرة نفس ماهيتها المطلقة المتحققة في جميع مراتب الشدة والضعف، وبسورة الكيفية مرتبة من مراتبها شديدة كانت أو ضعيفة، فلا يخفى أن كونها كاسرة لسورة الكيفية المخالفة لها إنما يكون **بتحققها** في ضمن مرتبة خاصة من مراتب الشدة والضعف، وتلك المرتبة **هي سورتها** على هذا الشق، فيكون سورة الكيفية **كاسرة** فاعلة على خلاف ما زعم.

وإن كان مراده بنفس الكيفية التي حكم بأنها الفاعلة الكاسرة المرتبة الضعيفة منها، وبسورة الكيفية التي حكم بأنها المنكسرة المنفعلة المرتبة الشديدة منها، فلا يخفى أن الكسر تدريجي يحصل شيئا فشيئا، ففي كل آن من زمان الكسر، وكل جزء من ذلك الزمان يكون الكيفية الحادثة فيه ضعيفة بالقياس إلى الكيفية التي كانت قبلها، وكاسرة فاعلة **لزوالها** أعني انكسارها على زعم هذا القائل، وهكذا إلى أن يحصل الكيفية المزاجية المتوسطة المتشابهة، فيكون الكيفية المزاجية كاسرة فاعلة لانكسار الكيفية التي قبلها؛ إذ ليس هناك كيفية أخرى يستند إليها كسر الكيفية ....

فلا محيد: فلا عدول عن القول. في "القاموس": حاد عنه يحيد حيدا ومحيدا: مال. في" الصراح": يقال: حاد عنه أي مال وعدل. **وأيضا**: هذا إيراد آخر على ذلك المراد، ومعناه اتحاد مصداق الكيفية المطلقة وسورتها.

بتحققها: لأن العلة لا تكون مؤثرة إلا بعد تحققها، وتحقق المطلق إنما يكون في ضمن فرد من أفراده، فلا يكون تحققها إلا في ضمن مرتبة خاصة هي فرد من أفراد الكيفية المطلقة.

هي سورتها: لأن السورة فرضت أعم من أن تكون شديدة أو ضعيفة. **كاسرة**: لأنها مرتبة خاصة من مراتب الكيفية، وكل مرتبة خاصة منها تصدق عليها نفس الكيفية، ونفس الكيفية هي الكاسرة الفاعلة.

لزوالها: ولأن المرتبة الضعيفة هي علة الكاسرة على هذا التقدير.

التي هي قبل الكيفية المزاجية، فيلزم تقدم حدوث الكيفيات الضعيفة اللاحقة على زوال الكيفيات الشديدة السابقة، وتقدم حدوث الكيفية المزاجية على زوال ما قبلها مع أن الأمر بالعكس. وبالجملة: فلعل لكلامه معنى لست أحصله، فتحقق أن العناصر الأربعة إذا تصغرت وامتزجت وحصل التماس التام بينها حصل بينها تفاعل تام، وفعلت سورة كل منها في عنصر آخر بكيفيته المضادة لكيفية الآخر، فحصلت كيفية متوسطة بين الكيفيات الأربع متشابهة في جميع الأجزاء حتى يكون في الجزء الناري مثلا كيفية مثلها في الجزء المائي والجزء الهوائي والجزء الأرضي بحيث يستبرد كل جزء منها بالقياس إلى الحار، ويستسخن بالقياس إلى البارد، ويسترطب بالقياس إلى اليابس، ويستيبس بالقياس إلى الرطب، فتلك الكيفية هي المزاج.

وإنما شرط التماس التام بينها في حصول الكيفية المزاجية؛ لأن التفاعل التام بين تلك الأجسام إنما يكون بتجاورها، فكلما كان التجاور أتم كان التفاعل أبلغ والتماس غاية التجاور، فكلما كان التماس بينها أتم كان التفاعل بينها أبلغ، والتماس التام بينها إنما يكون إذا تصغرت جدا؛ إذ التماس بين الأجسام إنما يكون بالسطوح؛ لأن تلاقيها إنما يكون بأطرافها ونهاياتها، وهي السطوح، فكلما كانت السطوح أكثر كان التفاعل المعلل بتلاقيها أكثر، ومتى كانت أقل كان أقل، وكثرة السطوح إنما تكون بكثرة الأجزاء، وكثرة أجزاء العناصر إنما تكون بتصغرها فكلما كان تصغرها أكثر كان التفاعل بينها أبلغ، وهذا ظاهر.

أما أن التفاعل التام بينها إنما يكون بتجاورها؛ فلما ذكره الشيخ من أن التجاور لو لم يكن شرطا في هذا التفاعل، فإما أن يعتبر فيه نسبة أخرى وضعية أو لا يعتبر فيه شيء من النسب الوضعية، بل يحصل التفاعل كيف اتفق، والثاني باطل وإلا كان الماء يتسخن بسبب النار موجودة على بعد مأة فرسخ منه، وهو ضروري البطلان، فتعين الأول وهو أن يعتبر في ذلك التفاعل نسبة وضعية يقتضي نوعا من المحاذاة والقرب، فحينئذ إما أن **يسخن** المتوسط بينهما أو لا يسخن، وعلى الثاني لا يسخن **المنفعل الأبعد** أيضا بالطريق الأولى، وعلى الأول يكون المتسخن المتوسط القريب مؤثرا في المنفعل البعيد بالمجاورة، وهو المطلوب.

واعترض عليه الإمام بأن الشمس تسخن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القريبة منها؛ فإنها **لا تسخن** الأفلاك ولا الطبقة الزمهريرية من الهواء، وتضيء الأرض ولا تضيء الأجسام المتوسطة بنيها وبين الأرض؛ لأنها شفافة، وكذلك المرئي يؤثر في العين ولا يؤثر **فيما بينهما**.

يسخن: سخونة: گرم شدن من باب نصر وكرم. **المنفعل الأبعد:** لأن الفاعل لما لا يؤثر في القريب فمن البعيد أن يؤثر في المنفعل الأبعد. **واعترض:** حاصله: أن الفعل والانفعال لا يتوقف على القرب والبعد، بل قد يؤثر الفاعل في المنفعل البعيد، ولا يؤثر في القريب كما أن الشمس يسخن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القريبة منها كالأفلاك والهواء الزمهريرية.

لا تسخن: لعل وجهه أن التسخن والإضاءة إنما يحصل بأثر شعاع الشمس وهو لا يصل إلى بعض الأجسام القريبة منها بالانعكاس من الأرض؛ لبعدها عنها، وأما الأجسام المجاورة للأرض، فيصل إليه أثر الشعاع بالانعكاس من وجه الأرض فتستسخن وتستضيء، ولذا ترى الطبقة الرابعة من الهواء المجاورة بأبداننا لا تبقى على صرافة برودتها التي اكتسبها من مخالطة الأجزاء المائية؛ لوصول شعاع الشمس إليها بالانعكاس.

فيما بينهما: أي ما بين المرئي والعين. هذا على مذهب الطبعيين من المذاهب الثلاثة المشهورة في الإبصار، وهو أن الإبصار بالانطباع أي بارتسام صورة المبصر في مجمع النور، وهو المختار عند أرسطو وأتباعه كالشيخ الرئيس وغيره.

فإن قيل: إن المتوقف على التماس هو التفاعل من الجانبين ولا تفاعل في الصور المذكورة، فلا نقض بها. قلنا: لما جاز تأثير أحد جسمين في الآخر من غير ملاقاة جاز تأثير الآخر فيه أيضا من غير ملاقاة. وحجتكم إن صحت كانت مانعة من تأثير أحدهما في الآخر أيضا.

ثم قال: والحق في هذا الموضع أن يقال: الكلام إنما هو في أجزاء الممتزج، وهي لا محالة يكون متلاقية، ونحن لا نمنع أن ينفعل عنصر من عنصر آخر من غير ملاقاة. هذا كلامه والحاصل: أن المزاج إنما يحصل بالتماس التام المستلزم للتفاعل البالغ إلى توسط الكيفية، ولو وقع تفاعل بلا تماس تام لا يحصل الكيفية المتوسطة المزاجية **ولو أمكن التأثير** والتأثر، بل على تقدير تصغر العناصر وتماسها أيضا لو بقيت كيفياتها على صرافتها وإن كان الحس لا يميز بينها، بل يحس بكيفيته كأنها واحدة لأجل المجاورة لا يحصل المزاج، بل يسمى ذلك بالامتزاج، ولعلك قد دريت بما تلونا عليك من التفصيل أن الفاعل في هذا التفاعل المأخوذ في تعريف المزاج هي صور البسائط وكيفياتها معدات، وإن أسند التفاعل إلى الكيفيات؛ لكونها معدات لم يبعد، فما قال الشيخ في "كليات القانون" من أن المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الأجزاء؛ لتماس كل واحد منها أكثر الآخر، إذا تفاعلت **بقواها** بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها، ليس عليه بأس.

ولو أمكن التأثير: كما أن الشمس تسخن الأرض ولا تماسها، والمغناطيس يجذب الحديد من غير تماسه.

بقواها: أورد شراح "القانون" عليه أنه يلزم التكرار إن أراد بقوله: "قواها" الكيفيات، والتناقض إن أراد به الصور النوعية. وأجاب الاستاذ الآملي بأنه إن أراد بقواها الصور النوعية، فلا تناقض؛ لأن نسبة التفاعل إلى =

والضمير في قوله: "تفاعلت" راجع إلى قوله: عناصر متصغرة الأجزاء لا إلى الكيفيات حتى يظن أنه جعل الكيفيات فاعلة بوساطة القوى أعني الصور النوعية، والواقع عكس ذلك، بل معنى كلامه أن العناصر المتصغرة الأجزاء المتماسة غاية التماس إذا تفاعلت بصورها النوعية بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها. وإنما أسند التفاعل في صدر كلامه إلى الكيفيات المتضادة؛ لأنها وسائط لفعل الصور النوعية ومعدات لها.

والله أعلم بمراد عباده، **وقد أفضى** بنا الكلام إلى **الإسهاب** لما عرض لأرباب الألباب في هذا الباب من الاضطراب، والله الموفق للصواب.
جمع لب بالتشديد بمعنى العقل

المبحث الثاني

المركبات تتولد من هذه البسائط الأربعة، **فهي من حيث** إنها يتركب منها المركبات تسمى **أسطقسات**، ومن حيث إنها تنحل إليها المركبات تسمى عناصر،..........

= الكيفيات لا تنافي نسبته إلى الصور النوعية؛ لأن الكيفيات أسباب قريبة للتفاعل أو شروط له على اختلاف الرأيين، والصور النوعية أسباب بعيدة على رأي، ونسبة المسبب إلى السبب القريب لا ينافي نسبته إلى السبب البعيد، ولو أراد بها الكيفيات لا تكرار؛ لأن القوى أي الأولية أخص من الكيفيات المتضادة التي في العناصر؛ لدخول الثقل والخفة ونحوهما في الثاني دون الأول. هذا ملخص ما قاله محمد بن محمود الآملي في شرحه لكليات القانون.

وقد أفضى: يقال: أفضى بيده إلى الأرض إذا مسها بباطن راحة في سجوده. (الصراح).

الإسهاب: إسهاب: *كلام بسيار كردن*، في "القاموس": أسهب: أكثر الكلام، وفي "الصراح" أسهب الرجل إذا اكثر من الكلام. **فهي من حيث**: يعني أن الأسطقسات والعناصر والأركان وأصول الكون والفساد كلها متحدة بالذات؛ لأنها هي هذه البسائط، ومختلفة بالاعتبار من جهة اختلاف الحيثيات.

أسطقسات: الأسطقس باليونانية: المنتهى، والعنصر: الأصل، والركن جزء الشيء، فيقال لهذه البسائط: أسطقسات؛ لانتهاء تحليل المركبات إليها، وعناصر؛ لابتداء تركبها منها، وأركانا؛ لكونها أجزاء للمركبات، وأصول الكون والفساد؛ لانقلاب كل منها إلى الآخر. كذا في شرح الفاضل الجيلاني لقانون الشيخ الرئيس.

ومن حيث إنها يحصل **بتنضيدها** عالم الكون والفساد تسمى أركانا، ومن حيث إنها
أي السفلي
ينقلب كل منها إلى الآخر تسمى أصول الكون والفساد، والدليل على كون المركبات متولدة منها وجهان:

الأول: أن المركبات إذا حللت **بالقرع** والإنبيق يظهر منها أجزاء أرضية ومائية، فذلك يدل على أن الأجزاء الأرضية والمائية كانتا موجودتين فيه، ففرقتها الحرارة التي من شأنها تفريق المختلفات، وأما وجود الأجزاء الهوائية فيها؛ فلأنها لو لم يكن فيها أجزاء هوائية كانت المركبات **في غاية الاندماج والرصانة**، ولكانت أحجام الأجزاء الأرضية والمائية التي تحللت إليها المركبات مساوية لأحجام المركبات، وأما وجود الأجزاء النارية فيها؛ فلأن اجتماع الأجزاء الأرضية والمائية والهوائية في المركبات يحتاج إلى
وهو أيضا خلاف المشاهدة
جامع مفيد **لنضج** وطبخ موجب لحصول مزاج يستتبع صورة نوعية مانعة من التفرق، وذلك الجامع هي الحرارة النارية الغالبة. **وهذا الوجه إقناعي** لا يفيد اليقين،.........

بتنضيدها: نضد: برہم نہادن رخت، تنضيند كذلك أي باجتماعها، فيكون كل منها جزء المركب وهو الركن.
بالقرع: قرع میگویند پاتیله راکه مدور باشد مانند کدو وویرا ازین جهت قرع گویند. إنبيق بالكسر شیشه ایست چون شیشه حجام که آنرا بر سر قرع نہند تا آبیکه مقطر شود از نائره وے بقابله آید. (بحر الجواهر) **في غاية**: لعدم تداخل الهواء فيها، وذلك خلاف المشاهدة.
الاندماج: دموج درآمدن واستوار شدن بجائے. يقال: دمج الشيء واندمج. **الرصانة**: إرصان: استوار كردن، رصين: استوار رصانة مصدر منه. **لنضج**: لأن الصورة أمر حادث في المادة، ولا بد لكل حادث مما يعين لتأثير محدث وهو الحرارة الطابخة ههنا.
وهذا الوجه: وهكذا جل ما أوردوا لإثبات حصرها العقلي في الأربعة، والحق ما قال الإمام في المباحث المشرقية: والحق أنه من حاول بيان حصر العناصر في الأربعة بتقسيم عقلي، فقد حاول ما لايمكنه الوفاء به، نعم، الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا الكائنات مركبة من هذه الأربعة وتحليلها إليها، ثم لم يجدوا هذه الأربعة متكونة من أجسام أخر ولا منحلة إليها، فلا جرم زعموا أن الأسطقسات هذه الأربعة.
إقناعي: أي ظني وهو منسوب إلى الإقناع وهو الإرضاء، في "القاموس": أقنعه: أرضاه.

أما أولا؛ فلأن شأن الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات لا جمع المختلفات التي هي الماء والأرض والهواء، نعم إذا اشتدت الحرارة وأفنت الرطوبات بقيت المختلفات مجتمعة لليبوسة الموجبة لعسر الانفكاك. والحق أن المزاج لا يكون إلا بحرارة منضجة أو طابخة، وكون شأن الحرارة تفريق المختلفات، وجمع المتماثلات إنما هو إذا كانت الحرارة غالبة على سائر الكيفيات، ولكنها حينئذ لا يكون منضجة وطابخة.

وأما ثانيا؛ فلأن الحرارة القائمة بالجزء الناري إنما تؤثر في الجزء الأرضي والمائي إذا حصل الاجتماع بينهما ويدوم ريثما يحصل التأثير والتأثر فلا بد لها من جامع آخر **غير الحرارة النارية** حتى يفيدهما النار طبخا ونضجا، ويحدث الصورة النوعية المانعة من التفرق. فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب الجامع هو المانع من التفرق لا الصورة النوعية الحادثة من طبخ النار ونضجها لباقي الأجزاء، فلا يحتاج إلى الجزء الناري؟ والحق أن الجامع بين الجزء الأرضي والمائي غير الحرارة النارية بدون النضج والطبخ **لا يكفي** لحصول الكيفية المزاجية، فلا يحصل الحقيقة المركبة بدون الحرارة النارية.

وأما ثالثا؛ فلأن اختلاط الرطب باليابس مفيد للاستمساك عندهم فلا يحتاج إلى جامع آخر. والحق ما مر من أن مطلق الجامع لا يكفي لحصول المزاج، بل لا بد فيه من طبخ ونضج.

غير الحرارة النارية: لأن الحرارة النارية إنما تؤثر بعد الاجتماع، فلا بد من جامع آخر مقدم عليها.

لا يكفي: لكون الحرارة قليلة، وأما تعادل الكيفيات الذي يتوقف عليه حدوث الكيفية المزاجية فلا يحصل إلا من أربعة عناصر. قال الحكيم بليناس: حرارة النار عشرة أجزاء ويبوستها ثلاثة، والماء: برودته عشرة أجزاء ورطوبته ثلاثة، والهواء: حرارتها ثلاثة أجزاء ورطوبتها سبعة، والأرض: برودتها ثلاثة ويبوستها سبعة.

وأما رابعا؛ فلأن الهواء حار فلم لا يجوز أن يكون هو المنضج والطابخ من دون حاجة إلى الجزء الناري؟ والحق أن هذا **مكابرة**.

وأما خامسا؛ فلأن كون تخلخل الأجسام بواسطة الهواء المتداخل فيها ممنوع؛ لجواز أن يكون تخلخلها من قبيل **الانتفاش** كما في القطن، وهذا أيضا مكابرة، وانتفاش القطن أيضا من جهة الهواء المتداخل فيه.

وأما سادسا؛ فلأن تحليل المركب إلى الجزء الأرضي والمائي لا يفيد الجزم بتركبه منهما؛ لجواز حدوثهما عند التحليل. وهذا أيضا مكابرة؛ إذ التحليل إنما يكون إلى ما منه التركيب.

الثاني: إنا نشاهد حدوث النبات من اجتماع الماء والتراب، ولا بد فيه من هواء متخلل وحرارة طابخة؛ لئلا يفسد؛ لأنا إذا ألقينا البذر في الماء والتراب بحيث لا يصل إليه الهواء أو حر الشمس أو لا يكونان على ما ينبغي يفسد البذر ولا ينبت، فعلم أن النبات **مركب** من العناصر الأربعة.

ولما كان تكوّن الإنسان من الدم، والدم يتكوّن من الغذاء، والغذاء إما حيوان أو نبات، وتكون الحيوان وازدياد حجمه وبقاؤه إما بالنبات، كما في بعض الحيوانات أو بحيوان آخر حاله كذلك، كما في الجوارح فالكل آئل إلى حصـــولها من العناصر الأربعة.

مكابرة: لأن حرارة الهواء على ما قال بليناس الحكيم ثلاثة أجزاء ورطوبتها سبعة، فلا تفي في الطبخ وإن كفت في الانطباع، ولا بد لحصول المزاج من الطبخ. **الانتفاش**: نفش: پنبه وپشم زدن انتفاش موى برافراشتن گربه. (الصراح)

مركب: وإلا لما احتاج إلى الهواء وحر الشمس.

وهذا أيضا **إقناعي** أما أولا: فلأن الحرارة الطابخة لا يلزم أن تكون هي الحرارة النارية. وأما ثانيا: فلأن ما ذكر استدلال بطريق **الدوران**، وهو لا يفيد القطع، فيجوز أن يحدث مركب بنحو آخر غير ما ذكر.

والذين شككوا في تركب المواليد الثلاثة من العناصر الأربعة قالوا أولا: إن النار غير موجودة في المركبات؛ لأنها لا تنزل عن الأثير إلا بالقسر ولا قاسر هناك، ولا تتكون عن غيرها؛ لأن استعداد الجزء المخالط بغير النار لقبول الصورة النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها، واستعداده لقبول صورة ما يخالطه أقوى لأجل الاختلاط والمجاورة، والجواب أولا: بالنقض بالنار الموجودة عندنا. وثانيا: أن المعد كإسخان الشمس وغيرها إذا صار غالبا على سائر الأجزاء صار الاستعداد لقبول الصورة النارية أقوى.

وقالوا ثانيا: إن النار إذا اختلطت بما يغمرها من الأجزاء المائية والأرضية انطفت...

إقناعي: ومن الدلائل على كون المركبات متولدة منها ما ذكره النفيسي أن المركبات في وجودها محتاجة إلى مادة رطبة؛ لئلا تمتنع من قبول الصورة لكن لا في الغاية، بل معدلة بيبوسة؛ لتحفظ انطباعها بالصور؛ فإن الرطب كما أنه سهل القبول للصور سهل الترك لها، فاحتيج في طبع الصور في المادة إلى حرارة طابخة كما يدل عليه أحوال الصناعات، لكن لا في الغاية أيضا وإلا أدت إلى الفساد والاحتراق، بل معدلة ببرودة ولم يقع الاكتفاء بيبوسة النار ورطوبة الماء؛ لأنها ليستا في الغاية ولا بحرارة الهواء وبرودة الأرض لذلك، فلا يكفي الاثنان منها عند المزاج بقدر الحاجة، فاحتيج لذلك بالضرورة إلى أربعة أجسام.

الدوران: وهو ترتب الحكم على الوصف الذي له صلوح العلية وجودا وعدما أي إذا وجد الوصف وجد الحكم وإن عدم عدم كترتب حرمة الخمر على الإسكار؛ فإنه مادام مسكرا حرام، وإذا زال عنه وصف الإسكار مثل: أن يكون خلا زال عنه الحرمة. قالوا: الدوران علامة كون المدار أعني الوصف علة للدائر أعني الحكم، ووجه عدم إفادته القطع أن الجزء الأخير من العلة التامة، والشرط المساوي يدار المعلول عليه مع أنه ليس بعلة.

فلا تبقى نارا. والجواب: أن حافظ التركيب يحفظها عن الانتفاء، وامتزاج الأجزاء المائية والأرضية يزيل كيفيتها **لا صورها**.

المبحث الثالث

اختلفوا في أن صور البسائط هل هي باقية في المركبات وإنما استحالت كيفياتها أم لا، بل تخلع البسائط صورها وتلبس صورة تركيبية متوسطة الكيفية مباينة لصور البسائط؟ فذهب عامة المشائية إلى الأول، والآخرون إلى الثاني. واختلف الآخرون، فمنهم من قال: إن الصورة التركيبية الفائضة على البسائط الممتزجة وإن كانت مبائنة لصورة كل من البسائط، لكنها أمر متوسطة بين صورها. ومنهم من قال: إنها صورة أخرى من النوعيات، وليست أمرا متوسطا بينها. واستدل الشيخ على بطلان المذهب الثاني بأنه لا مزاج حينئذ، بل هو كون وفساد؛ لأن المزاج إنما يكون بعد بقاء الممتزجات بأعياها، ولعلهم يلتزمون ذلك ويقولون: إن العناصر إذا امتزجت وتفاعلت واستحالت في كيفياتها فسدت، فتكون صورة تركيبية في المادة متوسطة الكيفية بين كيفيات البسائط، فلا بد من إقامة دليل **على بطلان ذلك**.

وقد يستدل على بطلانه بأنا إذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والإنبيق تميز إلى جسم مائي قاطر وإلى **كلس** أرضي غير قاطر، فتحقق أن في أجزاء اللحم جزءا له....

لا صورها: على ما ذهب إليه عامة المشائية، وسيلوح التفصيل من المبحث الثالث إن شاء الله تعالى.

على بطلان ذلك: أي بطلان الكون والفساد؛ لأن بقاء البسائط على صورها لا يتحقق بدونه.

كلس: كلس: بالكسر صاروج وآن آهك آميخته باخاكستر.

صورة مائية وجزءا له صورة أرضية ولم تخلع بسائطه صورها، ولعلهم يقولون: إنه في القرع والإنبيق ينقلب أجزاؤه فتفسد الصورة التركيبية ويتكون الصورة العنصرية.

فإن قيل: إن ظهور التقاطر في بعض أجزائه والتكلس في بعضها يدل على اختلاف استعدادات أجزائه، واختلاف استعدادات الأجزاء يدل على اختلافها بالماهية؛ فإن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **وهو إنما يتصور** ببقاء صورها النوعية. قلنا: إن عنصرا واحدا قد يختلف أجزاؤه في استعداد الانقلاب، فبعض أجزائه تستعد للانقلاب إلى عنصر، وبعضها تستعد للانقلاب إلى عنصر آخر، فعلم أن اختلاف استعدادات الأجزاء لا يدل على اختلافها بالماهية، ولعل الإنصاف يقضي بأن العناصر الممتزجة انقلبت بالمزاج جسما واحدا بالحقيقة متقوما بصورة نوعية واحدة بعد خلعها الصور العنصرية، فكون بعض أجزائه عند التحليل ماءا قاطرا وبعضها كلسا غير قاطر ترجيح بلا مرجح، فالضرورة قاضية بأن أجزاء المركب مختلفة بالماهية فصورها باقية، كما هو مذهب المشائية، وما يستدل به على بطلان بقاء صور البسائط في المركب من أن صورها لو كانت باقية عند حدوث الكيفية المتوسطة، واستفادتها صورا زائدة على صور البسائط كالصور اللحمية مثلا، لجاز أن يحدث الكيفية المتوسطة والصورة اللحمية في كل واحد منها حين انفراده،.........

فإن قيل: اعتراض من قبل المشائين عليهم، وحاصله: إثبات بقاء الصور النوعية للبسائط في المركب بسبب اختلافها بالماهية. **وهو إنما يتصور:** أي اختلافها بالماهية إنما يتصور ببقاء صورها النوعية؛ لأن الصورة النوعية تختلف باختلاف ماهية العناصر، فمتى كانت الأجزاء مختلفة بالماهية يكون صورها النوعية مختلفة لا محالة، واختلاف الصور النوعية لا يتصور إلا ببقائها.

ففي غاية السقوط؛ إذ الملازمة ممنوعة؛ لجواز أن يكون الاجتماع والامتزاج شرطا في حدوث الكيفية المتوسطة والصورة التركيبية، نعم، يرد على المشائية القائلين ببقاء صور البسائط في المركبات **إعضال** عويص، ليس لهم عنه مناص ومحيص، وهو أنه لو كانت صور البسائط باقية في المركبات كانت مادتها متقومة متحصلة بصورها في حال التركيب، ولا يكون محتاجة في تقومها إلى صور المركبات كالصورة الياقوتية والذهبية، فيكون صور المركبات أعراضا؛ لأنها على هذا التقدير يكون حالة في محل مستغن عنها، والحال فيما يستغني عنه عرض عندهم مع أنهم قد أجمعوا على أن الصور التركيبية جواهر.

وما يجاب به عن هذا الإعضال من أن مادة البسائط وإن كانت متقومة متحصلة بصورها، لكن الصور التركيبية ليست حالة فيها، بل هي حالة في المجموع الممتزج من البسائط، وهذا المجموع المركب ليس متقوما متحصلا بصور البسائط، بل هو متقوم بالصور التركيبية، محتاج في تقومه إليها، فهي حالة في محل محتاج إليها، فيكون جواهرا لا **أعراضا** في غاية السخافة؛ لأن مجموع العناصر متضمن لأمرين:

الأول: البسائط.

الثاني: وصف الاجتماع.

والبسائط متحصلة متقومة بصورها غير محتاجة في تقومها إلى الصور التركيبية،.......

إعضال: إعضال: سخت شدن ودرمانده كردن، والمراد الاعتراض المعضل. عويص: سخن دشوار معنى مناص: جائے گريز. محيص: بيكسو شدن از راه وبمعنى جائے گريز. يقال: ما عنه محيص جائے گريز نيست از وى. (الصراح) **أعراضا**: لأن الصور المركبات حالة في مادة البسائط ومحتاجة إليها، والمادة مستغنية عن صور المركبات؛ لتحصلها بصورها البسائط، والحال المستغني عنه المحل عرض.

فإنما يحتاج إليها اتصافها بوصف الاجتماع، **وهو أمر عرضي**، والحال الذي يحتاج إليه المحل في أمر عرضي **ولا يحتاج إليه في وجوده** يكون عرضا لا صورة جوهرية، فتكون الصور التركيبية أعراضا لا جواهرا.

وأما ما يقال من أن الحال الذي يحتاج إليه المحل في وجوده بالفعل أو في تحصله نوعا وحقيقة حقيقية، يكون صورة لا عرضا، والصور التركيبية كالصورة الياقوتية وإن كانت لا يحتاج إليها العناصر في وجودها بالفعل لكنها تحتاج إليها في تحصلها نوعا وحقيقة حقيقية أي ياقوتا مثلا، فيكون الصور التركيبية المحصلة للعناصر أنواعا وحقائق جواهر لا أعراضا، ففي غاية السخافة؛ فإن الأرض لم يشترط في حـــده أن لا يكون جزء الشيء، بل معناه هو الحال في المحل المستغني عنه في الوجود بالفعل، وهذا المعنى متحقق في الصور التركيبية، فكيف لا يكون أعراضا؟ على أنا قد أبطلنا هذا القول بوجوه عديدة في كتابنا الموسوم بـــ"الجنس العالي في شرح الجوهر الغالي".

المبحث الرابع

المزاج إما أن يكون مقادير كيفيات بسائطه فيه متساوية متقاومة، ويكون الكيفية المزاجية المتوسطة بينها متوسطة توسطا حقيقيا متساوية النسبة إلى الطرفين، فهو المعتدل الحقيقي، أو لا يكون كذلك، بل يكون مائلا عن **حاق الوسط** إلى أحد الطرفين،.....

وهو أمر عرضي: لأنه معنى مصدر قائم بغيره. **ولا يحتاج إليه في وجوده**: احتراز عن الصورة الجسمية؛ فإنها جوهر مع أنها حالة في الهيولى؛ لأن الهيولى محتاجة إليها في وجودها وتحصلها.

حاق الوسط: بتشديد القاف أي وسط الوسط. يقال: سقط فلان على حاق رأسه أي وسط رأسه، وجئته في حاق الشتاء أي في وسطه. (الصراح)

وهو غير المعتدل الحقيقي، والمعتدل الحقيقي قد اختلف في استحالته وإمكانه، فقال الشيخ: إنه لا يجوز وجوده فضلا عن أن يكون مزاج إنسان أو عضو إنسان، واستدل عليه بأن المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع أجزائه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال؛ لأن طبائع العناصر **داعية** إلى الافتراق والحصول في أحيازها، وليس واحد منها غالبا حتى يقسر الباقي في حيزه، فتفترق بالضرورة؛ لوجود المقتضى وعدم المانع، والممتزج من العناصر يجب أن يجتمع أجزاؤه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال؛ لأن مزاجه إنما يحصل بالحركة في الكيف، وهي تدريجية لا تقع إلا في مدة، واعترض عليه بوجهين:

الأول: أنه يجوز أن يجتمع العناصر بحيث يكون الخفيفان المائلان إلى الفوق أعني النار والهواء **في جهة السفل**، والثقيلان المائلان إلى التحت في جهة العلو لأسباب خارجية فيقسر الثقيل الخفيف وبالعكس، فيتمانعان معوقين عن الحركة إلى الأحياز الطبعية؛ إذ شيء من المتعادلين لا يقوى على دفع الآخر، فيجتمع الأجزاء **ريثما** يحصل الفعل والانفعال ويحدث المزاج، ولعل الفطرة السليمة العادلة تقضي بأنه في الصورة المذكورة التي تقتضي أن يكون جميع الأجزاء الثقيلة عالية، وجميع الأجزاء الخفيفة سافلة **لا يتأتى التماس** التام والامتزاج البالغ بين الأجزاء فلا يحصل الفعل والانفعال.............

داعية: لأنها بالطبع تميل إلى أحيازها، وميل كل واحد من العناصر إلى حيزه يستدعي افتراقه عن الآخر.
في جهة السفل: ليصاعدان بميولهما الطبعية إلى الفوق، ويهبط الثقيلان العاليان بميولهما الطبعية إلى السفل فتجتمع العناصر وتتساوى الميول. **ريثما:** الريث بالفتح الإبطاء والمقدار. (القاموس) ريثما يحصل بفتح راء وسكون تحتية أي قدرما يحصل. (بحار) **لا يتأتى التماس:** لأن التماس التام إنما يكون بكثرة تماس السطوح وكثرة تماس الأجزاء، ولا تنفذ جميع أجزاء السافلة في جميع أجزاء العالية حتى يحصل التماس التام.

اللذان يؤديان إلى حصول الكيفية المتوسطة المتشابهة بين جميع الأجزاء، فكيف يحدث المزاج؟ إلا أن هذا **لا يفحم المناظر**.

الثاني: أن القاسر الجامع لا ينحصر في العنصر، فمن الجائز أن يكون هناك قاسر خارجي يجمع العناصر المتعادلة الكيفيات حتى تتفاعل فيحدث المزاج المعتدل الحقيقي. وقد يستدل على امتناع المعتدل الحقيقي بأنه لو وجد لكان له حيز طبعي؛ لما سبق في سماع الطبعي، ولا يجوز أن يكون حيزه حيز أحد بسائط؛ لامتناع الترجيح بلا مرجح؛ ولا حيز في الواقع سوى أحياز البسائط، **وإلا لزم** خلاؤه قبل حدوث المركب. وهذا الدليل في غاية الوهن؛ لأن المعتدل الحقيقي يتعادل فيه الخفة والثقل **فيكون متحيزا** بين حيزي الخفيفين وبين حيزي الثقيلين **كما أشرنا** إليه في "فصل الحيز"، ويكون حيزه حيث اتفق وجوده **كما هو المشهور**، ويجوز أن يكون له حيز آخر سوى أحياز البسائط يشغله بسيط **بالتخلخل**؛ لضرورة امتناع الخلاء.

لا يفحم المناظر: لأن له أن يمنع توقف حدوث المزاج على التماس التام والامتزاج البالغ الذي لا يتأتى بين أجزائها؛ لجواز حدوث المزاج على مجرد اجتماع الأجزاء ريثما حصل الفعل والانفعال. **وإلا لزم**: أي وإن لم يكن حيزه حيز أحد البسائط، بل كان هذا المركب في حيز آخر غير حيز البسائط لزم أن يكون هذا الحيز خاليا قبل حصول المركب المعتدل الحقيقي فيه، والخلاء باطل.

فيكون متحيزا: ولا يلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن تعادل الخفة والثقل فيه يرجح ذلك. **كما أشرنا**: حيث قال قدس سره: ولعل الحق أن حيز المركب هو ما يقتضيه مزاجه بحسب ما له من درجات الثقل والخفة.

كما هو المشهور: من أن المركب عبارة عن مجتمع البسائط، وحجمه هو ما اجتمع من أحجامها، فلا يحتاج إلى حيز زائد على أحيازها، فإن كانت بسائط متساوية في قوة الميل إلى أحيازها فحيزه الطبعي هو ما اتفق وجوده فيه، وإن كان بعضها غالبا في قوة الميل إلى الحيز، فمكانه مكان الغالب.

بالتخلخل: يعني أن البسيط القريب من مكان ذلك المعتدل الحقيقي قد كان شغل مكانه بالتخلخل لا بالطبيعة، بل لضرورة ملأ الخلاء، فإذا حصل المركب يشغل مكانه بالطبع وعاد البسيط متكاثفا إلى مكانه.

وقد يورد على الوجهين جميعا بأنهما إنما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسائطه، لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الأول أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ومن الجائز أن يوجد مركب يتساوى كيفيات بسائطه ويتفاوت ميولها إلى أحيازها بسبب، كتفاوت بعدها عن أحيازها الطبعية؛ فإن الميل الطبعي يشتد عند قرب الحيز ويضعف عند بعده.

وقال الإمام: يشبه أن يكون الحق في هذه المسألة هو أن التركيب من البسائط المتساوية ممكن، ولكنه لا يكون باقيا مستمرا، بل يكون سريع التحلل أو سريع غلبة بعض بسائطه بعضا، والمزاج الغير المعتدل الحقيقي على ثمانية أقسام؛ لأن خروجه عن الاعتدال إما في كيفية **مفردة**، فإما في الحرارة فقط، أو في البرودة فقط، أو في الرطوبة فقط، أو في اليبوسة، فهذه أربعة أخرى، أو في الحرارة والرطوبة أو في الحرارة واليبوسة أو في البرودة والرطوبة أو في البرودة واليبوسة، فهذه أربعة أخرى، فكل ثمانية.

ثم **غير المعتدل الحقيقي** على قسمين:

الأول: **المعتدل الطبعي** الذي يستعمله الأطباء في إطلاقاتهم، وهو المركب الذي يكون فيه من كميات العناصر ....

مفردة: وهي أن يتغير نسبة إحدى الفاعلين إلى الأخرى أو نسبة إحدى المنفعلتين إلى الآخر بالقياس إلى ما تبنى.

غير المعتدل الحقيقي: اعلم أن المعتدل يجيء لمعان: الأول: المعتدل الحقيقي الذي قد تكافأت فيه المتضادات. و الثاني: المعتدل الطبعي نوعيا كان أو صنفيا أو شخصيا. والثالث: لما هو قريب من الأول كقولهم: الجلد أعدل الأعضاء. والرابع: لما لا يزيد على كيفية البدن أثرا كالدواء المعتدل. والخامس: لما لا يحوج إلى دثار أو ترويح كقولهم: خط الاستواء أو زمان الربيع معتدل. والسادس: لما يكون المحسوس من حرارته كالمحسوس من برودته، كذا أفاد القرشي في شرح موجز القانون.

المعتدل الطبعي: وقد يقال له: المعتدل الفرضي؛ لكونه غير حقيقي بل مفروضا.

وكيفياتها القسط الذي يكون أليق بحاله وأنسب بأفعاله وإن كان أبعد من الوسط كمزاج الأسد؛ فإن الأليق به والأنسب له أن يكون حارا؛ ليكون شجاعا مقداما، ومزاج الأرنب؛ فإن الأنسب به أن يكون باردا؛ ليكون جبانا نافرا.

والثاني: غير المعتدل الطبي، وهو ما لا يكون كذلك، وبيان ذلك أن لكل نوع من المركبات **مزاجا ذا عرض** له طرفا إفراط وتفريط، مثلا: **مزاج الإنسان** يحتمل زيادة الحرارة إلى حد لا يتجاوزه، حتى لو جاوز مزاج ذلك الحد لم يكن المزاج المجاوز عن ذلك الحد من الحرارة مزاج الإنسان، بل مزاج نوع آخر كالأسد مثلا، فإن جاوز مزاج الإنسان ذلك الحد هلك، وكذا يحتمل زيادة برودة إلى حد لا يتجاوزه، بل لو جاوز مزاج ذلك الحد من البرودة لم يكن مزاج الإنسان، بل مزاج نوع آخر كالأرنب مثلا، فإن جاوز مزاج الإنسان ذلك الحد هلك، فالمعتدل الطبي هو ما يتوفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له، ويليق به على......

مزاجا ذا عرض: عرض المزاج امتداد يتوهم محدودا بين طرفي الإفراط والتفريط في كيفيات عناصر المركب وكمياتها، وإنما عبر الامتداد المحدود بين حدين لا يتجاوزهما بالعرض دون الطول؛ لأن إشعار العرض بالسعة أقوى وكأنه روعي فيه أن لكل كيفية من الكيفيات الأربع امتدادا، فعند اجتماع الامتدادات يحصل لها عرض.

مزاج الإنسان: لما كان للإنسان أفراد كثيرة وكانت أمزجتهم مختلفة في شدة الحرارة وضعفها، وهكذا في شدة البرودة و اليبوسة والرطوبة وضعفها، احتاج الحكماء والأطباء إلى أن يجعلوا لمزاج نوع الإنسان بالقياس إلى الخارج عرضا محدودا؛ ليكون مزاج كل فرد من الإنسان داخلا في هذا العرض منحصرا في ذينك الحدين، وإمكان مزاج كل فرد من تلك الأفراد متخالفا في الكيفية لمزاج فرد آخر، مثلا: يفرض أن اللائق لمزاج الإنسان أن لا يكون الحرارة والبرودة، وكذا أختاه أقل من عشرة أجزاء وأكثر من تسعين، فمن كانت الحرارة وأخواتها فيه ما بين هذين الحدين، فمزاجه مزاج الإنسان، ومن كانت فيه تسعة جزء، وأحد وتسعون جزء من الحرارة وأخواتها لم يكن مزاج إنسان؛ لخروجه عن عرض مزاج الإنسان.

أعدل قسمة ونسبة، مثلا: يفرض مزاج ينبغي له ويليق به أن يكون نسبة حرارته إلى برودته بالضعف ونسبة رطوبته إلى يبوسته أيضا بالضعف، ويكون عرض حرارته ما بين عشرة أجزاء إلى عشرين، وعرض برودته من خمسة إلى عشرة، وكذا عرض رطوبته من عشرة إلى عشرين، وعرض يبوسته من خمسة إلى عشرة.

فمتى كانت هذه النسبة محفوظة في مزاج شخص من أشخاص هذا النوع، ولم يخرج من حدي عرضه كان ذلك المزاج معتدلا، سواء كان حرارته ورطوبته اثنتي عشرة اثنتي عشرة، وبرودته ورطوبته ستا ستا، أو كان حرارته ورطوبته ست عشرة ست عشرة، وبرودته ورطوبته ثمانيا ثمانيا أو غير ذلك مما يكون النسبة فيه محفوظة، ولا يخرج من حدي عرضه، ومتى لم يكن النسبة محفوظة كان المزاج غير معتدل، فغير المعتدل بهذا المعنى أيضا على ثمانية أقسام:

أحدها:	أن يكون أحر مما ينبغي فقط.	خامسها:	أن يكون أحر وأرطب منه.
ثانيها:	أن يكون أبرد منه فقط.	سادسها:	أن يكون أحر وأيبس منه.
ثالثها:	أن يكون أرطب مما ينبغي فقط.	سابعها:	أن يكون أبرد وأرطب منه.
رابعها:	أن يكون أيبس منه فقط.	ثامنها:	أن يكون أبرد وأيبس منه.

أعدل قسمة ونسبة: المراد بالقسمة مقدار ما يعطى من العناصر، وبالنسبة أن يكون ذلك على النسبة التي ينبغي، ولإن سلمنا أن النسبة على ما ينبغي ليست بلازمة للقسمة، لكن لا نسلم أنها ليست بلازمة لأعدل قسمة؛ لأن اعتدال القسم لا يتحقق إلا بتحقق النسبة على ما ينبغي، وليست بلازمة للقسمة؛ فإنها تكون حاصلة، ومقادير العناصر أقل وأكثر، ويجوز أن يجعل القسمة للكميات والنسبة للكيفيات على طريقة اللف والنشر؛ لأن عروض القسمة للكم بالذات وللكيف بالعرض. (شرح قانون الشيخ للآملي)

المبحث الخامس

قال المعلم الثاني في "عيون المسائل": حكمة البارئ في الغاية؛ لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة، وخص كل مزاج بنوع من الأنواع، وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال نصيب كل نوع كان أبعد عن الكمال، وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة، وهكذا قال الشيخ في "الإشارات"، انظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولا، ثم خلق منها أمزجة شتى، وجعل كل مزاج لنوع، وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال، وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان **ليست وكرة** للنفس الناطقة، وبالجملة فأعدل الأمزجة عندهم **مزاج الإنسان**.

قالوا: إذا امتزجت العناصر واستقرت على كيفية واحدة متشابهة استحقت أن تفيض عليها من المبدأ الفياض الذي أعطى كل شيء خلقه ما يحفظ تركيبها وتقسرها على الاجتماع مدة، ولولاه لتداعت إلى الافتراق سريعا **بمقتضى** طبائعها لكنها تختلف في ذلك الاستحقاق بحسب اختلاف استعدادات أمزجتها فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا، فأبعدها عن الاعتدال أبعدها عن الكمال،........................

ليست وكرة إلخ: [وكر: خانه مرغ وبخانه درآمدن وے. (الصراح) وكر الطائر كوعد يكر وكرا ووكورا أتى الوكر أو دخله. (القاموس)] لأنها أشرف النفوس وإنما يليق بها أشرف الأمزجة، وأشرفها ما يكون أبعد من التضاد، وذلك هو الوسط الحقيقي لكنه لما لم يكن ممكنا وجب أن يكون ما هو أشد قربا منه ما يكون أبعد عن التضاد. (شرح الآملي لقانون الشيخ الرئيس) **مزاج الإنسان:** لأنه لما كان أشد حاجة إلى أفعال متفننة يعين على بعضها الحرارة كالهضم، وعلى بعضها البرودة كالإمساك، وعلى بعضها الرطوبة كالإدراك، وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ، وجب أن يكون مزاجه أعدل من غيره؛ لأن الإفراط في شيء من الكيفيات يضاد بعض قواه لا محالة فيختل بعض أفعاله. (شرح الآملي للقانون) **بمقتضى:** وهو ميل كلّ واحد منها إلى حيزه الطبعي.

وهو المركب المعدني فإنما يستحق لبعد مزاجه عن الاعتدال في الغاية أن تفيض عليه صورة ناقصة حافظة للتركيب فقط من دون أن يكون صالحة للنشو والنماء والتوليد والاغتذاء، وما هو أقرب منه إلى الاعتدال، وهو النبات يستحق أن يفيض عليه **نفس** يكون مبدأ آثار لا يترتب على الصورة المعدنية كالتغذية والتنمية وتوليد المثل، وما هو أقرب منه إلى الاعتدال أشبه بالمبدأ الفعال، وأحق بأن تفيض عليه ما يكون مبدأ لآثار الكمال وهو الحيوان، فأفيض عليه النفس الشاعرة الجامعة لحفظ التركيب والتغذية والتنمية والتوليد المختصة بالإدراك والشعور.

ولما كانت النفس الناطقة أشرف الصور والنفوس العنصرية ينبغي أن يكون المزاج القابل لها أشرف الأمزجة وأقربها إلى التوسط الحقيقي، فمزاج الإنسان ينبغي أن يكون أعدل الأمزجة، واختلفوا في أعدل أصنافه، فقال الشيخ: أعدل الأصناف سكان **خط الاستواء**.

وهو المركب المعدني: المركب التام وهو الذي له صورة نوعية تحفظ تركيبه إما أن يكون له نشوء ونماء أو لا، والثاني هو المعدني. الأول: إما أن يكون له حس وحركة إرادية أو لا، فالثاني هو النبات، والأول هو الحيوان ويسمى الحيوان والنبات والمعادن بالمواليد الثلاثة، ويسمى الأفلاك بالآباء والعناصر بالأمهات.

نفس: قال الشيخ في "الشفاء": إن كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة، فإنا نسميه نفسا.

خط الاستواء: اعلم أنه قد ثبت بالدلائل أن الأرض كرة موضوعة وسط الأفلاك التسعة المتحركة بالاستدارة، ولكل فلك مركز وقطبان ومنطقة. والمركز: عبارة عن نقطة في داخله يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى سطحه متساوية، والقطبان نقطتان ثابتتان على سطح الفلك يدور عليهما الفلك. والخط: الواصل بينهما هو المحور والدائرة المعظمة المتساوية البعد هي المنطقة. ومنطقة الفلك التاسع المتحرك من المشرق إلى المغرب في كل يوم بليلة هي معدل النهار، وسميت به؛ لأن الشمس إذا وصلت إليها بحركتها الخاصة بها اعتدل الليل والنهار في جميع النواحي إلا في عرض تسعين، وإذا توهمت هذه المنطقة قاطعة للعالم حدث من ذلك بالضرورة على الأرض دائرة قاسمة لها إلى نصفين جنوبي وشمالي. يقال لها: خط الاستواء؛ لاستواء الليل والنهار هناك أبدا.

وقال الإمام: هم سكان الإقليم الرابع، وتصوير ذلك أنهم قسموا الربع المسكون من الأرض **سبعة أقسام** متساوية العرض، سموا كل قسم منهما إقليما.

فالإقليم الأول: ما يلي خط الاستواء وطوله عشر الآف ومائتان وثلاثون ميلا، وهو **أطول الأقاليم** يأخذ من شرق أرض الصين ويمر ببعض بلاد الصين والهند والسند، والطرف الجنوبي من أرض الحجاز وأكثر بلاد اليمن والحبشة وينتهي إلى البحر المحيط الغربي.

والثاني: **يأخذ** من أرض الصين ويمر بمعظم بلاد الهند ومنها دار **ملكها دهلي** ومعظم بلاد السند ويصل إلى عمان ويمر بالطائف وبالحرمين المحترمين الشريفين - أدام الله سبحانه تشريفهما وتعظيمهما - ويقطع القلزم والنيل والأرض المغرب وينتهي بالبحر المحيط.

والثالث: يأخذ من شرقي الأرض الصين وفيه دار ملكهم ويمر بوسط **مملكة الهند** ومولتان من أرض السند وبزابل وسجستان وكرمان وفارس وأصفهان............

سبعة اقسام: طولها من المغرب إلى المشرق واختير هذا العدد؛ لأنه قسم على الكواكب السبعة ونسب كل قسم منها إلى كوكب يوجب اختلافا في أخلاق الإنسان وصفاته وغير ذلك مما يناسب أي ذلك الكواكب.

فالإقليم الأول: [قيل: إنه منسوب إلى الرجل] قال الفاضل البرجندي: إنه مأخوذ من القلم بمعنى القطع كأنه قطع كل منها عن الآخر. **أطول الأقاليم**: لأنه يلي خط الاستواء أطول من غيره لتصاغر الدوائر الموازية له، ولهذا كان أصغرها الأخير. **والثاني يأخذ**: منسوب بالشمس ولون قطانه بين السواد والسمرة.

ملكها دهلي: هذا ما عده الفاضل الرومي، واختير في "مرآة الخيال" و"شرح علوي" للكوركان، وذهب صاحب "مفرح القلوب" إلى أنها من أوائل الإقليم الثالث. **والثالث**: منسوب بعطارد، ولون عامة قطانه السمرة.

مملكة الهند: وفيه أكثر بلاد عظام وأمصار مشهورة نشأ منها العلماء الكرام مثل: لكنهؤ وأكبر آباد وفاني فت ورام فور وخير آباد- وطن المصنف الأستاذ العلامة قدس سره - وبلكرام وطن هذا العبد المستهان.

وأهواز وواسط وبصرة وكوفة وبغداد وحمص وبيت المقدس ودمياط واسكندرية، ثم ببلاد أفريقية، ويصل إلى البحر المحيط.

والرابع: يأخذ من شمال بلاد الصين، ويمر ببلاد تبت وخطا بجبال كشمير وكابل وغور، وأكثر بلاد خراسان وطبرستان، وقومس والديلم، وأكثر بلاد عراق العجم وأذربيجان وموصل ونصيبين، وملطية وحلب وأنطاكية، وبأرض المغرب إلى أن ينتهي إلى المحيط.

والخامس: يأخذ من أقصى بلاد الترك ويمر بفرغانه وسمر قند وبخارا، وخوارزم وديار الأرمينية، وساحل بحر الشام، وبعض بلاد الروم إلى أن ينتهي إلى المحيط.

والسادس: يأخذ من بلاد المشرق ويمر بجرجان بعض الروم وصقالية، وباب الأبواب وشمال الأندلس، وينتهي إلى المحيط.

والسابع: يأخذ من المشرق، ويمر بنهايات أتراك الشرق وشمال بلاد يأجوج ومأجوج، وبجبال يأوي إليها الأتراك كالوحوش، ويقطع بحر الشام، وينتهي العمارة إلى جزيرة تسمى تُوْلِي، يقال: إن أهلها يسكنون الحمامات؛ لشدة بردها. وأما خط الاستواء، وهو الذي يليه الإقليم الأول فابتداؤه من جنوب شرق أرض الصين، ويمر بجنوب جزيرة سرانديپ، ثم شمال جزائر الفرنج ومعظم بلادهم، ثم شمال جبال القمر التي منها منابع نيل مصر، ثم جنوب سودان العرب إلى أن ينتهي إلى المحيط الغربي.

والرابع: [منسوب إلى المشرق على الأصح. (شرح التذكرة للحضري)] ولون عامة قطانه السمرة والبياض وفي "التحفة" هم أعدل الناس خلقا وخلقا، ولذا كان معدن الأنبياء والأولياء والحكماء. **والخامس**: منسوب بالزهرة ولون أكثر أهله أبيض. **والسادس**: منسوب إلى القمر وتغلب على أهله الشقرة. **والسابع**: والسابع أصغر الأقاليم، ولهذا كان طوله بالأميال أربعة الآف وثمانين، وهو منسوب إلى مريخ، ولون سكانه إلى الشقرة والبياض.

فالشيخ يقول: إن أمزجة سكان المواضع الواقعة على خط الاستواء **أعدل**؛ **لتشابه أحوالهم** في الفصول **وتعادل ليلهم** و نهارهم فكأنهم في ربيع دائم.

والإمام يقول: إن الأقليم الرابع أعدل الأقاليم؛ لتوسطه بين الحر المفرط الموجب للاحتراق، والبرد المفرط الموجب للفجاجة، فأمزجة سكانه أعدل، ولذا تراهم أحسن ألوانا وأجود أذهانا وأطول قدودا وأصح أبدانا، وأكرم أخلاقا وعادا، وأكثر نسلا وأولادا. وتحقيق الكلام في ذلك وبسط القول فيه بالكتب الطبية أخلق.

أعدل: إذا لم يعرض من الأسباب الأرضية أمر مضاد كأن يكون مرتفعا، فيبرد الهواء، أو في غور فيسخن أو غير ذلك من الجبال والبحار، فما يقال: إن خط الاستواء في غاية السخونة بدليل: أن بعض بلاد الحبشة فالزنج كذلك فلعله لأوضاع أرضية مع أن بعض البلاد التي على خط الاستواء مثل: بلاد سرانديب في غاية الاعتدال، وآثار الربيع ظاهرة فيه في جميع أوقات السنة. (ملخص شرح القانون للفاضل الآملي والجيلاني)

لتشابه أحوالهم: لكون فصول سنتهم ثمانية، ووصول الشمس مرتين في سنة إلى سمت رؤوسهم، وبعدها عنه في سنة مرتين، فتكون الأوضاع التي تتبدل لسائر الأصناف في مدة يتبدل لهم في نصف تلك المدة؛ ولسرعة جواز الشمس عن سمت رؤوسهم إذا حاذهما؛ ولكثرة تبدل أوضاع انعكاس الأشعة من أراضيهم الذي هو المسخن بالحقيقة. (ملخص شرح الفاضل الجيلاني) **وتعادل ليلهم**: فإن طول النهار يوجب الحر، وطول الليل يوجب البرد.

والإمام يقول: هذا ما ذهب إليه طائفة من القدماء، وهو اختيار أبي سهل المسيحي، وتبعه الإمام الرازء إما أن الأعدل هو الإقليم الرابع؛ فلأنا نرى من توفر العمارات وكثرة التوالد والتناسل في الأقاليم السبعة دون غيرها من المواضع المنكشفة من الأرض، وذلك يدل على أنها أعدل من غيرها، فما يقرب من وسطها يكون لا محالة أقرب إلى الاعتدال مما على طرفيها، وأما أن خط الاستواء أحر؛ فلأن الشمس هناك لا تبعد عن سمت الرأس بعدا كثيرا وتسامت رؤوسهم في كل سنة مرتين، فيكون الشمس عندهم دائما، إما مسامتة أو قريبة من المسامتة، ولما كان قرب المسامتة عندنا في الصيف مسخنا جدا، وإن كان في زمان يسير مع أن الهواء غير مستعد للتسخين بسبب تقديم برد الشتاء، فالبقعة التي تكون الشمس فيها دائما إما مسامتة أو قريبة منها، وهواؤها لم يبرد بردا يخرجه عن الاستعداد؛ لتسخين السريع بالطريق الأولى يكون حرارتهما مفرطا. والجواب: ما ظهر من كلام الشيخ من أن تأثير المسامتة عندهم قليل لقصر مدتها؛ فإن المؤثر وإن كان عظيما إذا قل زمان التأثير قل الأثر، ومقاربة الشمس لسمت رؤس سائر الأصناف أكثر تأثيرا؛ لطول مدة تأثير المقاربة. (هذا ما لخصته من قانون الشيخ وشرحيه الآملي والجيلاني)

هذا اعلم أن المركبات من العناصر منها ما لا مزاج لها، وهي كائنات الجو، ومنها ما لها مزاج فمنه ما لا نفس له وهي المعدنيات، ومنه ما له نفس نباتية فقط وهي النباتات، ومنه ما له نفس حساسة وهي الحيوانات، ومنه ما له النفس الناطقة وهو الإنسان، فلنعقد للبحث عن كل منها فصلا.

فصل في كائنات الجو

اعلم **أن المركبات** التي لا مزاج لها ولا لها صورة تركيبية حافظة للتركيب، إنما تتكون من البخار والدخان، وهما يحدثان من الحرارة سواء كانت حرارة النار، أو حرارة الشمس؛ فإن الحرارة إذا أثرت في البلة صعدت منها أجزاء هوائية ومائية **وهي البخار**، وأجزاء نارية أرضية وهي الدخان، والبخار لطيف صعوده ثقيل، والدخان: كثيف صعوده خفيف، ويتصعدان في الأكثر مختلطين وقلما يتصعد أحدهما ساذجاً، لكن البخار **لا يرتقي** إلا إلى **الطبقة الزمهريرية** من طبقات الهواء، والدخان إذا كان قويا يفارقه متصعدا إلى حيز النار، فإذا تصعد البخار فإن كان في الجو حرارة حللت الأجزاء المائية منه، فينقلب هواء صرفا وإلا،..........................

أن المركبات: هو الهواء وقيل: هو معرب گو. في "الصحاح" هو ما بين الأرض والسماء.

وهي البخار: فهو مركب من الأجزاء المائية، والهوائية المتكونة عن الماء وغيرها ولا تمايز بينهما في الحس؛ لغاية الصغر، والدخان: مركب من الأجزاء النارية والأرضية، ولكن لا يخلو عن الهوائية.(هاشم)

لا يرتقي: لأنه لما يصادف الطبقة الزمهريرية يتكاثف ببردها وينعقد سحابا وينزل ماءا وبردا وغير ذلك فلا يمكن أن يرتقي إلى فوقها. **الطبقة الزمهريرية** إلخ: وهي الطبقة الثالثة من أربع طبقات الهواء، وهي الهواء البارد المختلطة بالأجزاء المائية الصافي عن أكثر الكثافات الأرضية والمائية، ولا يصل إليه أثر شعاع الشمس بالانعكاس من وجه الأرض.

فإما أن يبلغ البخار إلى الطبقة الزمهريرية من الهواء، فيضربه البرد فتكاثف فينعقد سحابا، فإن لم يكن البرد شديدا **تقاطرت** الأجزاء المائية بلا جمود، وهو المطر، وإن كان البرد شديدا نزلت الأجزاء البخارية مع جمود، فإن انجمدت قبل اجتماعها وتقاطرها نزلت ثلجا **كالقطن المحلوج**، وإن انجمدت بعد الاجتماع والتقاطر نزلت بردا، فإن نزلت من سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا لذوبان زواياه بالحركة في الجو، وإن نزل من سحب قريبة يكون في الغالب كبيرا غير مستدير.

ولا ينزل البرد **في صميم الشتاء**؛ لأن البرد الشتوي إن كان شديدا ينجمد البخار قبل الاجتماع وانعقاده حبا فينزل ثلجا، وإن كان ضعيفا لم ينجمد فينزل مطرا، ولا في حر الصيف؛ لقلة الأبخرة الرطبة الثقيلة وانقلاب أجزائها المائية؛ لغلبة الحرارة هواء صرفا، بل ينزل في الربيع والخريف؛ لأن الهواء يختلف فيهما كثيرا.

فربما يتكاثف البخار فيهما تكاثفا ما ويكثفه الهواء الحار، فيهرب البرودة دفعة إلى باطنه فينعقد بردا بردا وينزل، وربما يكون البخار يتخلخل بالحرارة فيشتد استعداده للجمود كما أن الماء الحار أسرع جمودا من الماء البارد، ولذا ترى سكان البلاد الحارة **إذا جمدوا** الماء وسخنوه، فإذا ضرب البخار المتخلخل بالحرارة بردا انجمد بعد أن صار حبا كبيرا فينزل بردا، وأما أن **لا يبلغ** إلى الطبقة الزمهريرية،............

تقاطرت: للثقل الحاصل من التكاثف، فالبخار المجتمع هو السحاب، والمتقاطر هوالمطر. **كالقطن المحلوج**: حلج: پنبه بيرون كردن از تخم وندف پنبه زدن يعنى پنبه از تخم برآورده وزده شده. **في صميم الشتاء**: صميم الشيء خالصه ولبه، وصميم الحر والبرد أشدهما. **إذا جمدوا** إلخ: جمد الماء وكل سائل كنصر وكرم جمدا وجمودا ضد ذاب، فهو جامد وجمد تجميدا حاول أن يجمد. (قاموس) **لا يبلغ**: لقلة الحرارة الموجبة للصعود.

فإن كان كثيرا و لم ينعقد سحابا **فهو انصباب** وربما ينعقد سحابا ماطرا؛ لشدة برد الهواء والقريب من الأرض.

وحكى الشيخ أنه كان على بعض الجبال المحيطة بقرية، فتصاعد بخار من تلك القرية تصاعدا يسيرا فانعقد سحابا ماطرا، وكان الشيخ فوق الغمام في الشمس، وأهل القرية يمطرون، **وقد سمعنا** مثل هذا من كثير من الذين يقيمون على الجبل الشمالي من أرضنا، وإن كان قليلا فإذا ضربه برد الليل كثفه فينزل لثقله بسبب البرودة في أجزاء صغار لا يحس بها إلا عند اجتماع قدر معتد به، فإن انجمد **فهو الصقيع**، وهو ما يسقط بالليل كالثلج، وإن لم ينجمد فهو الطل، ونسبته إلى الصقيع كنسبة المطر إلى الثلج، فهذه تتكون من البخار في الأكثر، وربما يتكاثف الهواء نفسه؛ لشدة البرد فيستحيل إلى هذه **الأشياء**.

قال الإمام: تكون هذه الأشياء في الأكثر من تكاثف البخار، وفي الأقل من تكاثف الهواء، وإذا تصعد الدخان مخلوطا بالبخار، ووصل إلى الطبقة الزمهريرية يتكاثف البخار، وينعقد سحابا، ويحتبس الدخان في جوفه، فذلك الدخان إن بقي حارا.....

فهو انصباب: انصبابة سحابة تغشى الأرض كالدخان، والجمع انصباب وهو بالهندية *كہرا* ويرتفع بأدنى حرارة تصل إليه؛ لكثرة لطافته، ولذا ترتفع حين ارتفاع الشمس وشدة حرها. **وقد سمعنا**: فقد رأى انعقاده في بلدة ألور حين كنت أقرأ بعض الكتب الحكمية على المصنف العلامة -قدس سره- في بستان تحت جبيل ألور فرأى - قدس سره - حين تدريسه إياى أن البخار يتصاعد من ذلك الجبيل وينعقد سحابا فأرانيه، وذكر في قول الشيخ هذا فكنا نراه يتصاعد كثيرا وينعقد سحابا سريعا.

فهو الصقيع: الصقيع هو الرقيق من الثلج. قال مولانا أوحد الدين البلگرامي - قدس سره - السامي في "نفائس اللغات": برف لغت فارسی است در اردوی ہندی مستعمل وآن پنبہ مانندی باشد کہ در ایام سرما بشب از آسمان بارد بعربی آنرا ثلج بالفتح گویند وآنچہ باشد آنرا بعربی صقیع گویند بفتح صاد مہملہ وکسر قاف وبفارسی شبنم فسردہ وآبی کہ بسبب صقیع یا برف بستہ شود بعربی آنرا جمد بفتح جیم ومیم گویند وبفارسی یخ گویند وفروشندہ آنرا بعربی جمدی بفارسی یخ فروش میگویند. **الأشياء**: أي المطر والثلج والصقيع والطل.

قصد العلو لأجل الأجزاء النارية الصاعدة بالطبع. ومزق السحاب **تمزيقا** عنيفا، وإن صار باردا تكاثف وتثاقل وقصد السفل ومزق السحاب تمزيقا عنيفا، فيحدث من تمزيقه السحاب **ومصاكته** إياه صوت هو الرعد.

ثم إن ذلك الدخان قد يشتعل بتسخين الحركة والمصاكة؛ لأنه شيء لطيف فيه نارية وأرضية قد عمل فيها الحركة والحرارة عملا قرب مزاجه من الدهنية فتشعل بأدنى سبب **مشعل**، فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحادث من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة، فإن كان لطيفا ينطفئ سريعا، وهو البرق، وإن كان كثيفا لا ينطفئ حتى يصل إلى الأرض، وهو الصاعقة.

وهي قد تكون كثيفة شديدة **تضعضع** أركان **الأبنية** المشيدة الراسية، وتدك قلل الجبال الشاهقة القاسية، وتحرق الأحجار الصلبة، وقد تصير لطيفة تنفذ في المتخلل وتحرقه، وتذيب الذهب في الكيس، **ولا تحرقه**، وإذا تصعد الدخان ووصل إلى كرة النار يشتعل كما تراه فيما إذا **أطفأت** سراجا ووضعته تحت سراج مشتعل يتصل دخان السراج المطفى بالمشتعل، فيشتعل ذلك الدخان وينحدر اشتعاله إلى فتيلة **المنطفئ**............

تمزيقا: مزق: جامه پاره كردن تمزيق مبالغة منه، وعنف بالضم درشتى ضد الرفق ودرشتى نمودن عنيف نعت منه. (الصراح)

مصاكته: صك بالتشديد كوفتن وزدن. **مشعل**: إشعال وتشعيل شعلة زنكردن آتش اشتعال درافروختن آتش وروشن شدن في "القاموس" شعل النار ألهبها كشعلها وأشعلها فاشتعلت وتشعلت.

تضعضع: ضعضعة: پست وخراب كردن. (الصراح) ضعضعه هدمه حتى الأرض (القاموس) **الأبنية**: جمع البناء تشييد: برافراشتن الشاده مثله مشيد بالضم، والتشديد برافراشه رسو: بالضم والفتح مشددا ومخففا استوار شدن ومنه جبال راسيات دك: كوفتن وريزه كردن من نصر ينصر قلل: بفتح اللام جمع القلة بالضم سركوه شاهق: كوه بلند قاسية: سخت حجر قاس أي صلب. **ولا تحرقه**: ويذيب الأجسام المندمجة.

أطفأت: إطفاء: خاموش كردن آتش وچراغ. **المنطفئ**: الانطفاء: فرومردن آتش.

فيشتعل ذلك السراج، فما كان منه **لطيفا صار** مشتعلا ونفذ في النار بسرعة، فيرى كأنه كوكب ينقض ويقذف به، وهو الشهاب، وما كان منه كثيفا لم يشتعل، بل يحترق ويمكث محترقا على صورة ذوابة ذا ذنب أو حية أو حيوان له قرون، وربما يبقى أشهرا، وهي الكواكب ذوات الأذناب وذوات الذوائب وذوات القرون، والنيازك والأعمدة، وما كان منه غليظا، فإذا تعلقت النار به ظهرت الحمرة فيرى كالجمرة، وما كان منه أغلظ يرى أسود كالفحم عند تعلق النار به أو يرى كأنه ثقبة ومنفذ خال، وإذا كان الدخان المشتعل بالنار متصلا بالأرض غير منقطع عنها ينحدر اشتعاله إلى الأرض، فيرى كأن تنينا مشتعلا ينزل من السماء إلى الأرض، فإذا وصلت النار إلى الأرض **أحرقت** تلك المادة وما يقارنها، وهو المسمى **بالحريق** ومما يحدث في الجو من البخار الهالة، وقوس **قزح**، أما الهالة فسبب حدوثها ارتسام ضوء النير **في أجزاء رشية** صغيرة صيقلية كأنها مرايا **متراصية** ....

لطيفا: يظهر من شرح الجديد لـــ"لتجريد" أن اللطيف يطلق على خمس معان: الأول: سهل التشكل. الثاني: رقيق القوام. الثالث: قابل الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدا. الرابع: سريع التأثر عن الملاقي. الخامس: الشفاف، ويفهم من "الصحاح" أنه يطلق أيضا على الذي يرفق في العمل، وعلى الموافق وعلى العاصم، والمراد ههنا المعنى الأول والثاني. **صار**: أي غير متصل بالأرض؛ فإنه لو اتصل بها لا يحدث منه الشهاب، بل يحدث الحريق كما سيذكره الأستاذ العلامة -قدس سره-. **أحرقت**: ويرى كأنها نار تنزل من السماء إلى الأرض.

بالحريق: حريق: آتش سوزان وآتش زبانه كشيده، والتسمية لإحراق تلك النار للأجسام الكائنة في محل نزولها. (علمي)

قزح: قزح كعمر غير منصرف للعدل والعلمية، وهو اسم ملك مؤكل بالسحاب، أو اسم ملك من الملوك العجم أضيف قوس إلى أحدهما. كذا في "القاموس". **في أجزاء رشية**: بتشديد الشين نسبة إلى الرش، وهو النفض القليل ومنه الرشاش. (هاشم) رش چكيدن آب وباران اندك رشاش جماعت. (الصراح)

متراصية: أي متلاصقة من تراصو في الصف ملاصقوا وانضموا أصلها متراصصة فأبدلت إحدى الصادين بالياء كما يخفف في المضاعف، ومنه قوله تعالى: ﴿مَنْ دَسَّاهَا﴾ أصله دسسها فأبدلت السين بالياء، ثم بالألف.

محيطة بغيم رقيق لطيف **غير ساتر ما وراءه** واقع في مقابلة النير حائل بينه وبين الرائي، فيرى النير نفسه في ذلك الغيم، ويرى في كل من تلك الأجـــزاء الرشية صورة فيرى دائرة تامة أو ناقصة منورة بنور ضعيف محيطة بالنير، وهي الهالة وقد يقال: إن سببها أن السحاب الرقيق الواقع **في مقابلة النير** يقع عليه ضوء النير، وينعكس منه إلى النير لصقالته، فيستضيء الهواء المحيط بالنير بالضوء المنعكس في النير وضوءه جميعا كأنه دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف، وهذا كما ينظر إلى نار صغيرة توقد من بعيد فيرى عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها بضوئها، وعدم تميز الحس بين الضوء الأصلي والعارضي.

وقد يتفق أن يحدث هالتان أو أكثر حول النير إذا وجدت سحابتان أو أكثر **على الصفة المذكورة**، ويرى الهالة التحتانية أعظم؛ لأنها **أقرب** إلى الناظر، وحدوث الهالة حول القمر أكثر وحدوثها حول الشمس، وهي التي تسمى بالطفاوة **أندر**؛ لأنها تحلل السحب الرقيقة، وحدوث الهالة تدل على حدوث المطر؛ لأنها تدل على **رطوبة الهواء**،

غير ساتر ما وراءه: من الأبصار فينعكس الشعاع البصري من كل منها أي النير؛ لاتحاد النسبة بين الرائي والمرئي والمرآة، فيؤدي كل من تلك الأجزاء ضوء النير لا شكله لصغره. **في مقابلة النير**: صغيرا أو كبيرا فيشمل الطفاوة. **وقد يتفق**: قال الشيخ وضعه في بقعة الإمكان لا شك فيه، وإني رأيت هالتين وهالات ثلاث معا كرات ومرات. **على الصفة المذكورة**: بأن يحيط كل منها أجزاء رشية صقيلية متفقة الوضع. (هاشم)

أقرب: جعل القرب علة لعظم التحتانية يشعر بأن العظم إنما هو في الرؤية لا في نفس الأمر، فكلما كان أقرب يرى أعظم. **أندر**: وقد حكى الشيخ في "الشفاء" أنه رآى حولها تارة الهالة التامة، وتارة الهالة الناقصة على ألوان قوس قزح. (ميبذي) **رطوبة الهواء**: وهي مقدمة المطر وحدوثها بعد الإمطار يدل على انقطاع المطر حيث يعلم أنه لم يبق إلا أجزاء رشية غير قابلة لحدوث المطر.

وأما قوس قزح، وهو ما يرى شبيه قوس **فوق الأفق**، فسببه أنه إذا وجد في خلاف جهة الشمس أجزاء بخارية لطيفة شفافة صافية رشية **على هيأة الاستدارة**، وكان وراءها **جسم كثيف** كجبل أو سحاب غليظ كدر، **وكانت الشمس** قريبة من الأفق الآخر، فإذا أدير الإنسان على الشمس ونظر إلى تلك الأجزاء الصقيلية صارت الشمس في خلاف جهة النظر، فالعكس ضوء البصر من تلك الأجزاء إلى الشمس؛ لكونها صقيلة فأدت **ضوء الشمس** دون شكلها؛ لكونها صغيرة فيرى قوس قزح، وتختلف ألوانها بحسب اختلاف ضوء الشمس وألوان السحاب، والبسط في ذلك يستدعي إطنابا لا يليق بهذا المختصر.

ومما يحدث من الدخان في الجو الريح؛ فإنه إذا صعدت أدخنة كثيرة إلى فوق فعند وصولها إلى الطبقة الزمهريرية قد تتكاثف وتثقل وتنزل، **فيتموج الهواء** من نزولها **فيحدث** ريح باردة، وقد تتصاعد فتصل إلى كرة النار فيحرق، ويرجع رمادها بمصادمة كرة النار المتحركة بحركة الفلك،..........................

فوق الأفق: هو دائرة عظيمة يفصل بين ما يرى من الفلك وما لا يرى. **على هيأة الاستدارة**: أي وجدت صورة القوس من مجموع تلك الأجزاء. **جسم كثيف**: لتصير كالمرآة؛ فإن الشفاف لا يرى فيه شيء إذا كان وراءه شفاف آخر. **وكانت الشمس**: وإنما اشترط كونها قريبة من الأفق؛ لأن الأجزاء الرشية الكائنة في الجو تحل سريعا بدون سخونة تصيبهن بارتفاع الشمس.

ضوء الشمس: وقد يقال: إن الناحية العليا منه لما قربت من الشمس قوي فيه الإشراق، فترى الأحمر الناصع، وأما الناحية السفلى فلما بعدت عنها كانت أقل إشراقا، فترى فيها حمرة إلى سواد، وأما ما يتوسط بينهما فإن لونه متولد من ذينك اللونين وهو الكراثي.

فيتموج الهواء: أي يحصل للهواء حالة تشبيهته بموج الماء، والمراد أنه يتحرك الهواء. (علمي) **فيحدث**: أي تصير تلك الأدخنة الموصولة إلى الطبقة الزمهريرة ريحا باردة تسخنها بالحركة، وتحلل الأجزاء المائية في أثنائها.

فيتموج الهواء **ويحدث الريح الحارة**، وقد يمزق الأدخنة والأبخرة المتصاعدة الهواء، فيتحرك ويحدث الريح، وقد يتفق أن تنحل جانب من الهواء فيعظم مقداره، فيدفع ما يجاوره، ويدفع ذلك المجاور ما يجاوره، هكذا إلى أن **يضعف القوة الدافعة**، وأن يتكاثف جانب من الهواء بسبب فيصغر مقداره، فيتحرك ما يجاوره من الهواء إلى مكانه؛ ضرورة امتناع الخلاء فيتحرك الهواء وما يجاوره، ويحدث الريح، وقد يتسخن الريح لمرورها على أرض حارة، أو **لاحتراقها** في نفسها بالأشعة، أو لاختلاطها بالأدخنة والأبخرة الحارة جدا فتحرق الأبدان وهي المسماة **بالسموم**.

ومن الرياح ما يسمى **بالزوبعة** والإعصار، وهي ريح تهب ملتوية على نفسها كالعمود نحو السماء، فقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة، أما الهابطة فسببها أنه إذا انفصلت ريح من سحابة وتوجهت إلى أسفل فعارضها في طريقها قطعة من أسحاب **تصدفها** تلك القطعة من تحت، ويدفعها الأجزاء الريحية من فوق فيقع جزء من تلك الريح بين دفع ما فوقه إياه إلى أسفل، وبين دفع السحابة التي تحتها إياه إلى فوق، فيعرض له من الدفعين أن يستدير، وينضغط الأجزاء الأرضية بينها فترتفع **ملتوية** على أنفسها.

ويحدث الريح الحارة: لوصولها إلى كرة النار واحتراقها. **يضعف القوة الدافعة**: شيئا فشيئا إلى غاية ما فتقف، ولذا لا يحدث من التموج في هواء بلدة تموج أهوية سائر البلاد.

لاحتراقها: وقيل باختلاطه ببقية مادة الشهب. **بالسموم**: سموم كصبور: باد گرم أي المتكيف بكيفية سمية.

بالزوبعة: زوبعة: بالزاء المعجمة المفتوحة والواو الساكنة ثم الباء الموحدة المفتوحة والعين المهملة المفتوحة: گرد باد.

تصدفها: صدف: روى گردانيدن من ضرب يضرب امرأة صدوف زنيكه روى آرد وباز گرداند. (الصراح)

ملتوية: كان الرياح تدور على نفسها.

وأما الصاعدة فسببها تلاقى ريحين متقابلتين مختلفي الجهة وربما يبلغ قوة الإعصار إلى أن **يقلع** الأشجار العظيمة من أصول، وتذهب بالأثقال والحمول.

ثم الريح والمطر في الأكثر يتمانعان؛ فإن الريح في الأكثر يلطف مادة السحاب بحرارتها، ويفرقها بحركتها فلا يمطر. والمطر: يبلّ الأدخنة، ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا يتمكن من الصعود، فلذا يكون السنة التي يكثر فيها الأمطار يقل فيها الرياح وبالعكس، ومما يحدث في الجو على وجه الأرض في بعض **البقاع** من البخار أنوار تشاهد بالليل في تلك البقاع، وذلك إذا كان فيها طبيعة كبريتية يرتفع منها في الليالي أبخرة على تلك الطبيعة، وتخالط هوائها الذي صار رطبا بسبب برد الليل، فيصير ذلك الهواء على طبيعة الأدهان السريعة الاشتعال، فيشتعل من أنوار الكواكب أو بغيرها كالبرق فيرى على وجه الأرض، وفي الهواء شعل مضيئة.

ومما يحدث في الأرض من البخار انفجار العيون، وذلك أن الأرض قد يتخلخل بمجاورة الماء فتكون فيها فرج وثقب يملأها هواء وبخار وماء، فإن كان الهواء والبخار **المحتبسان** فيها كثيرين فقد يبردان ببرودة الأرض فينقلبان ماء فماله قوة على تفجير الأرض، ومدد بحيث تستتبع كل جزء منه جزء آخر يفجر الأرض عينا جارية ويجري على الولاء؛ ضرورة امتناع الخلاء؛ فإنه لما انقلب ما في باطن الأرض من الأهوية والأبخرة ماء بسبب البرد، وجرى ذلك الماء من باطن الأرض إلى ظاهرها انجذب إلى مكانه هواء آخر وبخارا آخر؛ لضرورة امتناع الخلاء..................

يقلع: قلع: بركردن من فتح يفتح. **البقاع**: بقاع بالكسر جمع بقعة بالضم بمعنى جائ.

المحتبسان: إما لغلظة البخار والهواء، أو لكون وجه الأرض متكاثفا.

وينقلب ذلك الهواء والبخار أيضا ماء بسبب البرد الحاصل هناك، فيجري فينجذب إلى هناك هواء وبخار آخر، وهكذا إلى أن يمنع مانع وماله قوة على تفجير الأرض، لكن ليس له مدد يحدث منه عيون راكدة، وما ليس له قوة يحدث **منه القنوات** والآبار، فإن مياهها يتولد عن أبخرة ضعيفة القوة، إذا أزيل عنها ثقل التراب صادفت تلك الأبخرة منفذا، فاندفعت إليه بأدنى حركة، فإن جعل لها ميل وأضيف إليه ما يمده فهو ماء القنوات، وإلا فهو ماء الآبار.

وقد ذهب أبو البركات لإنكاره انقلاب الهواء ماءا إلى أن هذه المياه متولدة من الأجزاء المائية المتفرقة في عمق الأرض وثقبها، وأيد مذهبه بزيادها عند زيادة ما يسيل من الثلوج ومياه الأمطار، ونقصانها عند نقصانها، وبأن باطن الأرض في الصيف **أشد بردا منه** في الشتاء، فلو كان السبب في ذلك هو الانقلاب لوجب أن يكون مياه الآبار في الصيف **أزيد** وفي الشتاء أنقص مع أن الأمر **بالعكس**، وهذا أيضا ليس ببعيد، بل هو أقرب إلا أن ما استدل به على نفي **السبب المذكور** أولا إنما يدل على أنه ليس سببا مستقلا لا على أنه ليس سببا أصلا.

منه القنوات: القنوات: جمع قنات بمعنى *كاريز*، والآبار جمع بير بمعنى *چاه*، ونسبة القنى إلى الآبار كنسبة العيون السيالة إلى الراكدة. **أشد بردا منه**: وذلك لأن حر الصيف تخلخل الأرض فتتسع المسامات، فيخرج منه الأبخرة الموجبة لحرارة الباطن، وأما الشتاء فيستحصف فيه المسامات فيحتقن الأبخرة، وتسخن كما في الإنسان ألا ترى أن في الشتاء يخرج البخار من الفم والأنف لاحتقانه في الباطن من انسداد المسام الجلدية، ويقوي الهضم؛ لاجتماع الحرارة في الباطن، ولا كذلك في الصيف. (هاشم) **أزيد**: أزيد لوجود قوة السبب الفاعل لها، وهو البرد، وفي الشتاء أنقص لضعف ذلك السبب. **بالعكس**: حيث تكون العيون ومياه الآبار في الشتاء أزيد منها في الصيف. **السبب المذكور**: وهو استحالة الأبخرة مياها.

ومما يحدث في الأرض من البخار والدخان الزلزلة؛ فإن سببها الأكثري أنه إذا تولد تحت الأرض بخار **دخاني كثير المادة**، وكان وجه الأرض متكاثفا عديم المسام والمنافذ، فإذا قصد ذلك البخار الخروج من الأرض ولم يجد مخرجا تحرك **فتزلزل الأرض** بحركته. وربما شق الأرض شقا وربما حدثت من الشق نار **محرقة**، وانقلب البخار والدخان نارا، وربما انفجرت منه العيون انفجارا؛ والدليل على أن ذلك هو السبب الأكثري لها أن البلدة التي تكثر فيها الزلازل إذا حفرت فيها القنوات والآبار الكثيرة حتى تكثر فيها منافذ الأبخرة التي تحت الأرض تقل الزلازل فيها، وأن البلدة التي أرضها رخوة متخلخلة يقل فيها الزلزلة.

تنبيه: اعلم أن تكون كل هذه الآثار، بل سائر الكائنات والأشياء إنما هو بتقدير قدير فعال يخلق ما يشاء، وحكم حكيم بديع بديع الإنشاء في الأرض والسماء، لا يحتاج في تكون الأشياء إلى مادة ومدة ولا إلى معد و**عدة**، لكن حكمته الكاملة ربطت كائنات بأسباب عادية، وقدرته الشاملة كونت مواد عناصر، وأعدها لتكوين أشياء مادية، ورتبت عليها مصالح وغايات وجعلتها على عظمته وحكمته أدلة وآيات فخلق الله سبحانه بسائط وركب منها أبخرة وأدخنة، وجعلها مواد وأسبابا فكون منها مطرا وماءا وسحابا، وأخرج حبا ونباتا، وقدر لكل منها فصولا وأوقاتا، وجعلها أرزاقا وأقواتا، فتبارك الله أحسن الخالقين.

دخاني كثير المادة: أي غليظ كالدخان بحيث لا ينفذ في مجاري الأرض، وكذا الريح والدخان.

فتزلزل الأرض: وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي وهدات في باطن الأرض، فيتموج لها الهواء المحتقن فتزلزل بها الأرض وقليلا ما يتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الأسباب. (الصدر الشيرازي) **محرقة**: لشدة الحركة المقتضية؛ لاشتعال البخار والدخان الممتزجين على طبيعة الدهن. (ميبذي) **عدة**: عدة بالضم: سازورخت. (الصراح)

فصل في المعادن

المركب الذي له **مزاج** تفيض عليه من المبدأ الفياض صورة تركيبية منوعة **حافظة** للتركيب، فإن لم يكن تلك الصورة نفسا كان المركب معدنيا فهو لا يغتذى ولا ينمو، وليس فيه قوة مولدة للمثل ولا قوة شاعرة. والمركبات المعدنية على قسمين:

(١) منطرقة. (٢) وغير منطرقة.

فأما المنطرقة وهي التي يقبل **ضرب المطرقة** بحيث لا تنكسر، بل تلين وتندفع إلى الأعماق وتنبسط، فسبعة أجساد وهي:

الذهب	والفضة	والنحاس	**والرصاص**	**والخارصيتي**	والأسرب	والحديد

فهذه أجساد منطرقة صابرة على النار ذائبة بخلافَ أزجاج والميناء؛ فإنها ليست بمنطرقة، وبخلاف مثل الشمع **والقير**؛ فإنها لا تصبر على النار، وبخلاف الأكلاس والأحجار التي لا تذوب. فإن قيل: الحديد أيضا لا يذوب، بل تلين. قلنا: بل يذوب بالحيل.

أما الذهب فيعرف بأنه جسم منطرق صابر على النار ذائب أصفر **رزين** فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية، وأما الفضة فتعرف بأنها جسم منطرق صابر على النار ذائب أبيض رزين بالقياس إلى بقية الأجساد.

في المعادن: المعدني المركب التام الذي لم يتحقق كونه ذا حس ونماء. (علمي) **مزاج**: احتراز عن المركب الناقص الذي لا مزاج له كالنيازك والأعمدة وغيرها؛ فإن صورتها لا تحفظ التركيب أي لا يرجى فيها الحفظ، بل في كل آن يترقب زواله بخلاف المعدن والنبات والحيوان. **حافظة**: المراد بحفظ التركيب منع الأجزاء العنصرية الطالبة لإحيازها الطبعية المتداعية عن الانفكاك. **ضرب المطرقة**: مطرقة بالكسر: خايسک آہنگران ہندی ہتوڑا.

والرصاص: وهو إما أبيض وهو القلعي أو أسود وهو الأسراب، وإذا أطلق الرصاص أريد به الأبيض. (ميبذي)

والخارصيتي: خارصيتي بالفارسية: روح توتیا. وقيل: هو نحاس يشبه الذهب ويتخذ منه مرآة. (هاشم)

القير: قير بالكسر: چیزی سیاه کہ بر کشتی وخم وجز آن مالند تا آب نرسد وگویند آن صمغی است. (منتهى الأرب) **رزين**: رزين كأمير بتقديم المهملة على المعجمة: صاحب وقر، وشيء رزين: گرانمایہ باسنگ. (منتهى الأرب)

وهذه الأجساد يتولد من الزيبق والكبريت، وذلك لأن الكبريت يتولد من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجا تاما حتى حصل فيه دهنية، والزيبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما حتى أنه لا ينفرد منه سطح **إلا ويغشاه** من تلك اليبوسة شيء، فلذلك لا تعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه.

ونظيره أن قطرات الماء إذا وقعت على التراب الذي هو في غاية اللطافة، فربما أحاط بكل قطرة غلاف ترابي، حافظ لتلك القطرة على وجه ذلك التراب، وإن تلاقت قطرتان فلا يبعد أن ينخرق الغلافان الترابيان، وتصير القطرتان قطرة واحدة كبيرة، والغلافان غلافا واحدا كبيرا، فالكبريت عنصر مثل الزيبق.

إذا تقرر هذا فاعلم أن هذه الأجساد السبعة تتحلل إلى سي زيبق عند الإذابه، أما الرصاص فظاهر، وأما سائر الأجساد فلأنها عند الذوب تكون كالزيبق المحلول، والتحليل إنما يكون إلى ما منه التركيب، وأيضا لو لم يكن عنصرها الزيبق **لما يتعلق الزيبق بها** واللازم باطل، وأيضا لو لا ذلك لما صار الزيبق إذا عقد برائحة الكبريت كالرصاص وهو باطل، وأيضا قد شاهدنا نحن تولد الذهب والفضة من الزيبق بعصر بعض الحشايش الرطبة فيه، ووضعها في روث على النار، فعلم أن تلك الأجساد متولدة من الكبريت والزيبق باختلاطهما **وسبب اختلافهما**، إما اختلاف الزيبق أو اختلاف الكبريت أو اختلاف تأثر أحدهما عن الآخر.

إلا يغشاه: الغشيان: بروى چيزى در آمدن، يقال: غشى اليل النهار. (تاج) وغشيه الأمر: فروگرفت او را. (منتهى الأرب) **لما يتعلق الزيبق بها**: أي عدم تعلق الزيبق بها.

وسبب اختلافها: أي اختلاف تلك الأجساد المتولدة من الكبريت والزيبق.

فإن كان الزيبق والكبريت صافيين، وكان انطباخ الزيبق بالكبريت انطباخا تاما، فإن كان الكبريت مع نقائه أبيض تولد الفضة، وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محترقة تولد الذهب، وإن كانا نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة، ولكن قبل استكمال النضج لطيفة، وصل إليه برد عاقد تولد الخارصيني، وكأنه ذهب فج، وإن كان الزيبق نقيا والكبريت رديئا وكان في الكبريت قوة إحراقية تولد النحاس، وإن كان الكبريت غير جيد المخالطة مع الزيبق، وكان مداخلا إياه تولد الرصاص الأبيض، وإن كان الزيبق والكبريت كلاهما رديئتين، فإن قوي التركيب والالتيام وكان الزيبق متخلخلا أرضيا، وكان الكبريت رديا محرقا تولد الحديد، وإن كانا مع رداءهما ضعيفي التركيب تولد الأسرب، وهو الرصاص الأسود.

ويدل على هذا كله أن الزيبق ينعقد بالكبريت أنواعا من الانعقاد، وأحوال الطبيعة مقارنة للأحوال الصناعية، فتولد هذه **الفلزات** من انعقادات الزيبق بالكبريت على أنحاء شتى مفيدة لأمزجة خاصة معدة لفيضان صور خاصة مما يحكم به الحدس الصائب وإن كان هذا البيان لا يفيد القطع؛ لجواز أن يكون الزيبق والكبريت صافيين، ويكون الكبريت أبيض ويعقده البرد قبل تمام النضج، وهذا ليس داخلا في قسم من الأقسام، وكذا يجوز أن يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا أو بالعكس، ولا يكون الكبريت محرقا وهذا أيضا خارج عن الأقسام، فلا يقطع بالحصر بينها، وأيضا يجوز أن يكون الأحوال الطبيعة على خلاف الأحوال الصناعية على أنه ....

الفلزات: فلز: بكسرتين وتشديد زاء وبضمتين وكسر فاء وفتح: جواہر کانی کہ گداختہ گردد. (منتخب)

يجوز أن يتكون هذه الأجساد بوجه آخر أيضا كما يزعمه **المهوسون** بالكيمياء.

وأما غير المنطرقة فعدم انطراقها إما لغاية الرطوبة كالزيبق أو لضعف التركيب، سواء كان مما ينحل بالرطوبات، وهو الذي يكون ملحى الجوهر كالملح والنوشادر؛ فإن المائية فيهما أكثر من الأرضية، فكل منهما ماء خالطه دخان حار لطيف جدا كثير النارية وانعقد باليبس، وكالزجاج فإنه مركب من ملحمية وكبريتية أو كان مما لا ينحل بها، وهو الذي يكون دهني الرطوبة كالكبريت والزرنيخ. وأما الغاية اليبوسة كالياقوت والطلق وغيرهما من الأحجار التي يقال لها: الجواهر والفلزات وغيرها.

ثم إنه اختلف في أن تكون الذهب والفضة ممكن أم لا، وعلى تقدير إمكانه واقع أم لا، فذهب الشيخ إلى أنه لم يظهر له إمكانه فضلا عن الوقوع، واستدل عليه بأن الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الأجساد أنواعا مجهولة، والمجهول لا يمكن إيجاده، نعم، يمكن أن يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب، وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص، لكن هذه الأمور المحسوسة لا يجوز أن تكون هي الفصول، بل عوارض ولوازم.

واعترض عليه أولا بمنع اختلاف تلك الأجساد نوعا وهو مكابرة وثانيا بانه إن أريد بمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية أنها مجهولة من كل وجه، فممنوع، كيف؟ وقد علم أنها مباد لهذه الخواص والأعراض، وإن أريد أنها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها، فلا نسلم أن الإيجاد موقوف على العلم بذلك، ....

المهوسون: هوس بفتحتين: ديوانه شدن وعشق مفرط داشتن. (منتخب) وفي "القاموس": بالتحريك طرف من الجنون وهو مهوس كمعظم، وفي "منتهى الأرب": مهوس كمعظم ديوانه.

وأنه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه يحصل الظن بفيضان الصور عنده؛ لأسباب لا يعلم على التفصيل، وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على إمكان ذلك. وذهب أكثر العقلاء إلى إمكانه، بل وقوعه وهو الحق، نعم، لا كلام في ندرة وقوعه.

تنبيه: اعلم أنك قد عرفت أن المركبات المزاجية التي لا نفس لها وهي المعدنيات ليس لها اغتذاء **ولا نشو ونماء، وقد يناقش** في ذلك **بأن المرجان** ينمو كالشجر.

فصل في النبات

اعلم أن المركبات الذي له مزاج وليس من المعدنيات يكون ذا نفس أرضية، والنفس الأرضية إما نفس نباتية أو نفس حيوانية أو نفس ناطقة، فلا بد من أن يعرف أولا النفس النباتية في هذا الفصل، ثم النفس الحيوانية في الفصل الثاني، ثم النفس الناطقة فيما يتلوه، فنقول: إنهم قد عرفوا النفس النباتية بأنها كمال أول لجسم طبعي آلي **من حيث يتغذى** وينمو، فالكمال عبارة عما يكمل به النوع، وهو إما أن يكمل بالنوع في ذاته يعني المنوّع الذي يصير به النوع نوعا بالفعل، ويتوقف عليه تقوم الذات،.....

ولا نشوء ونماء: نشوء مهموز من فتح: باليدن ونماء ناقص من نصر: باليدن وافزودن شدن. **وقد يناقش:** بأن المرجان معدني ومع ذلك يظهر فيه النماء، والحق أن كونه معدنيا مناقش فيه، فلا يصلح محلا للنزاع.

بأن المرجان: في "التقويم": هو نبت بحري فيما بين النبات والحجر. وقيل: هو الحجر البحري، كذا في "بحر الجواهر"، وفي "فريدة العجائب": إنه شجر ينبت في البحر. وقال ابن بيطار: إنه قسمان: أحمر وأبيض، ولما اختلفوا في كونه شجرا وحجرا، ورجحوا كونه شجرا ونباتا، فلا يصلح مناقشة. **من حيث يتغذى:** يجوز أن يكون ظرفا لغوا متعلقا بـــ"كمال" أو بـــ"آلي" باعتبار ياء النسبة، أو ظرفا مستقرا صفة للأول أو الثاني، والأقرب هو الأنسب قاله العلمي، والظاهر أن الأنسبية باعتبار اللفظ، وإلا فباعتبار المعنى تعلقه بالأول أنسب.

ويسمى بالكمال الأول أو يكمل به في صفاته كالعوارض اللاحقة للذات بعد تقومها كالسواد والبياض العارضين للجسم، ويسمى بالكمال الثاني، فبقيد الأول خرجت الكمالات الثانية عن تعريف النفس؛ فإنها ليست نفسا، وهذا الاصطلاح في الكمال الأول والثاني غير الاصطلاح الذي مر في تعريف الحركة؛ فإن الكمال الأول هناك عبارة عما يترتب عليه كمال آخر كالحركة؛ فإنها كمال أول بمعنى أنها يترتب عليها كمال آخر وهو الوصول إلى المقصد.

وقولهم: "لجسم" احتراز عن كمال المجردات؛ فإنه ليس بنفس. وقولهم: "طبعي" يحتمل وجهين، أحدهما: أن يكون مخفوضا على أنه صفة لجسم فيكون احترازا عن **كمال الجسم الصناعي** على أن يراد بالطبعي ما يقابل الصناعي، أو يكون احترازا عن كمال الجسم التعليمي على أن يراد بالطبعي ما يقابل التعليمي. **وثانيهما:** أن يكون مرفوعا على أنه صفة الكمال، فيكون المعنى أن النفس كمال أول طبعي لجسم آلي، فيخرج به الكمالات الصناعية؛ إذ الكمالات قد تكون صناعية تحصل بصنع الإنسان كالتشكيلات للكرسي مثلا، وقد تكون طبعية لا بصنعه كالألوان والقوى وغيرها.

وقولهم: "آلي" أيضا يحتمل وجهين، الأول: رفعه على أنه صفة "كمال أول" أي كمال ذو آلة. والثاني: جره على أنه صفة "جسم" أي جسم ذي آلة مشتمل عليها، والمراد بالآلة القوى المختلفة كالغاذية والنامية؛ فإنها آلات بالذات لنفس،.........

ويسمى بالكمال الأول: لتقدمه على النوع المتقدم على الصفات التي هي كمال ثان، والأولية بالنسبة إلى الكمال الثاني؛ لتقدمه عليه. (هاشم) **كمال الجسم الصناعي:** مثل الهيئة السريرية لخشب السرير؛ فإنها كمال للجسم الصناعي. **وثانيهما:** مآل التوجيهين واحد؛ إذ كمال الجسم الصناعي إنما يكون للجسم الصناعي. (هاشم)

والأعضاء المختلفة؛ فإنها آلات لها بوساطة القوى، وقد احترز بهذا القيد **عن صور العناصر** والمعدنيات؛ إذ لايصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات. وقولهم: "من حيث يتغذى وينمو" يفيد أن النفس النباتية ليست كمالا للجسم مطلقا، بل من هاتين الحيثيتين، ويخرج به كل كمال لا يكون كمالا من هاتين الحيثيتين **كالنفس الحيوانية والإنسانية**، وأما النفس الفلكية فقد يقال: إنها ليست آلية وإنما يصدر عنها أفاعلها بلا آلة، فاحترز عنها بقيد "الآلي"، وقد يظن أنها آلية، وأن الأفلاك الجزئية كالتدوير وخارج المركز آلاتها، فيسند إخراجها عن هذا التعريف إلى قوله: "من حيث يتغذى وينمو" فقد تم تعريف النفس النباتية منعا وجمعا. وههنا مباحث:

المبحث الأول

مما يدل على تحقق النفس النباتية أنه لا ريب في أن النبات يصدر عنه آثار **متفننة** لا على نسق واحد كالتغذي والنمو، وتلك الآثار لا يصدر عن الصورة **الجسمية المشتركة** بين الأجسام، بل عن قوة أخرى هي مبدأ الأفاعيل لا على وتيرة واحدة، وهي المسماة بالنفس. ومما يدل على أنها يصدر عنها حركات وأفعال بواسطة الآت ما تقرر من أن الواحد لا يصدر عنه الآثار المختلفة بنفس ذاته الواحدة،..........

عن صور العناصر: فإن حفظ التركيب الصادر عن صورة المعدن ليس بآلاته يعني أن صدور الحركة إلى العلو والسفل عن صور البسائط، والمعدنيات ينبغي أن لا تكون بالآلة. (هاشم)

كالنفس الحيوانية والإنسانية: فإنهما وإن كانتا كمالين إلا أن الأولى كمال من تلك الحيثية، ومن حيثية درك الجزئيات والحركة الإرادية. والثانية كمال من تلك الحيثية مع درك الكليات لا من هاتين الحيثيتين فقط.

متفننة: كالجذب والإمساك والهضم والدفع والتغذي والنمو والتوليد. **الجسمية المشتركة:** وإلا لكانت الأجسام كلها مشتركة في التغذي والنمو وتوليد المثل مع أن المركبات المعدنية لا تغذي ولا تنمو ولا تولد مثلها.

ولا يكفي تعدد الجهات في صدور الآثار النباتية من قوة واحدة، بل لا بد له من الآلات المختلفة؛ لأن الأفاعيل النباتية كالتغذية والتنمية وتوليد المثل قد ينفك بعضها عن بعض في نفس الأمر، وقد يجتمع وجودا فيها، فلا يكفي في صدورها تعدد جهات ذات واحدة، بل لا بد له إما من مباد جسمانية متخالفة الذوات أو من مبدأ واحد له آلات متخالفة جسمانية يصدر عنه بواسطة كل آلة فعل خاص، والأول باطل؛ لأن الجسم له صور مقومة متعددة، فتعين الثاني وهو المطلوب.

وللمناقشة فيه مجال، واعترض عليهم أولا بأن النفس النباتية عندهم قوة عديمة الشعور، وصدور الأفاعيل المتفننة العجيبة التي نشاهدها في النباتات والأشجار والثمار والأزهار والأنوار والغصون والأوراق عن قوة عديمة الشعور غير معقول. والجواب: أن الفاعل الحقيقي الذي هو المبدأ الأول فعال حكيم أعطى كل شيء خلقه، وأوفى كل شيء حقه، وأفاض على كل شيء ما يستحقه بواسطة الصور والقوى، فهو الذي يوجد في النباتات والحيوانات أفاعيل متفننة وآثاراً عجيبة مختلفة بواسطة الطبائع المختلفة القوى، وهذا معقول قطعا.

وثانيا بأن بعض النباتات يصدر عنها **حركات وأفعال** مشعرة بشعورها **كالنخل** واليقطين، فكيف يحكم بأن النفس النباتية قوة عديمة الشعور؟ والحق أن العقول المتوسطة عاجزة عن درك الحقائق وإحقاقها، وإنما العلم الحق بها عند خلاقها.

ولا يكفي تعدد الجهات: فيه دفع لما أورده الشارح "الميبذي" على قولهم: "الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا الواحد" من أنه يستلزم أن لا يصدر عن الواحد أفاعيل مختلفة إلا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات أو غيرها. **حركات وأفعال:** كميلان بعض الأشجار عن سمت الاستقامة في الصعود إذا كان هناك مانع؛ فإنه قبل أن يصل إلى ذلك المانع يعوج، ثم إذا جاوزه عاد إلى تلك الاستقامة، وكذا ميلان عروق الأشجار إلى الماء. **كالنخل:** فإن الإناث من النخل يميل إلى بعض الذكور منها ميلا عشقيا حتى قيل: =

المبحث الثاني

في تعديد **قوى النفس** النباتية التي يتشارك فيها النبات والحيوان، ولا تشاركهما فيها غيرهما، وتسمى قوى طبعية.

اعلم أن قوى النفس النباتية على قسمين:

الأول: القوى **المخدومة** الثاني: القوى الخادمة

وكل منهما أربع قوى، **أما المخدومة** فلأنها إما أن يكون فعلها لأجل الشخص أو لأجل النوع، وعلى الأول فإما أن يكون فعلها لبقاء الشخص وهي القوة الغاذية، **وهي القوة** التي تحيل الغذاء إلى مشاكلة المغتذي وتلصق المشاكل به بدلا؛ لما يتحلل عنه بسبب الحرارة الغزيرية والحرارة الغريبية والحركات **النفسانية** والبدنية،.........

= إنه لو لقحت من غير ذلك الفحل لم تثمر.

قوى النفس: قال الشيخ في "الشفاء" في الفصل الخامس من المقالة الأولى من كتاب النفس الصواب: أن يجعل النباتية جنسا للحوانية، والحيوانية جنسا للإنسانية، وتأخذ الأعم في حد الأخص.

المخدومة: وقد يعنى بالمخدومة ما يكون فعلها مقصودا لذاته، و بالخادمة ما يكون فعلها لفعل قوة أخرى. والانحصار في القسمين على طريقة منع الخلو. (شرح القانون لعلي الجيلاني) **أما المخدومة:** المخدومة جنسان: جنس يتصرف في الغذاء لبقاء الشخص، وهي تنقسم إلى نوعين: الغاذية والنامية، وجنس يتصرف في الغذاء لبقاء النوع، وهي أيضا تنقسم إلى نوعين: المولدة والمصورة. (قانون الشيخ الرئيس)

وهي القوة التي: وأورد على هذا التعريف من وجهين: الأول: أنه أخذ في تعريف الغاذية الغذاء والمغتذي، وهي متساوية في المعرفة والجهالة. الثاني: أنه يدخل فيه القوة الهاضمة؛ لأنها أيضاً تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل.

وأجيب عن الأول بمنع مساواتها؛ فإن الغذاء معلوم مشهور، وكذا المغتذي لغة، والغاذية لا يعرفها إلا الخواص. وعن الثاني بأن المراد بهذه المشابهة أن يصير مثله في المزاج والقوام واللون، والهاضمة لا يفعل ذلك، بل تفعل غذاء صالحا لقبول هذه القوة. (شرح القانون للعلامة الآملي) **النفسانية:** كما يكون في الغضب والفرح والفزع.

ولها ثلاثة أفعال: الأول: إحالة **الغذاء** إلى مشاكلة المغتذي، وقد يتطرق الاختلال إلى هذا الفعل عند عروض بعض العلل. والثاني: إلصاقه بالعضو وجعله جزء منه، وقد تخل به كما عند عروض **الاستسقاء اللحمي**. والثالث: جعله بعد إلصاقه شبيها بالمغتذي في القوام واللون، وقد تخل به كما عند **عروض البهق** والبرص. فهذه الأفعال الثلاثة تصدر عن ثلاث قوى.

والغاذية إما عبارة عن مجموعها فيكون وحدها اعتبارية، أو عبارة عن قوة أخرى تستخدم تلك القوى الثلاث، **والظاهر هو الأول**. والقوة التي تصدر منها التشبيه تسمى بالمغيرة. الثانية: وهي في كل عضو وجزء قوة غير التي هي في العضو الآخر والجزء الآخر؛ لأن تشبيه الغذاء بعضو غير تشبيه الغذاء بعضو آخر، فلكل من هذه الأفعال مبدأ غير المبدأ الذي للآخر.

ثم أن القوة الغاذية متناهية تقف فعلها؛ لأنها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية متناهية بحسب المدة على ما مر في الفن الثاني؛ ولأن الموت ضروري الوقوع لأن الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف أي بعد خمسة وثلاثين سنة أو بعد أربعين سنة في الإنسان، تأخذ في الانتقاص؛ لمعاضدة الحرارة الغريبية الحراة الغريزية، ومعاضدة الحركات الداخلية الحركات النفسانية والبدنية في التحليل، فلا تزال تنقص حتى يؤدي إلى......

الغذاء: أي تحصيل جوهر البدل وهو الدم، والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل تشبيه بالعضو في الحيوان.
عند عروض: كما في علة تسمى أطروقيا، وفسره بعضهم بدق الشيخوخة.
الاستسقاء اللحمي: إذ يكون فيه إيراد البدل والتشبه دون الإلصاق، ولذلك يصير البدن منزهلا، وإنما قيد باللحمي؛ لأن الزقي سببه اجتماع ماء في آلات الجوف، والطبلي سببه اجتماع رياح هناك. (العلامة الآملي)
عروض: لبياض لونه في الأعضاء الحمر. **البهق:** هندى جهائين وسهوان. **والظاهر هو الأول:** إذ لو كانت غير هذه الثلاثة لكان لها فعل أيضا، ولا فعل غير هذه الثلاثة.

الانحلال بالكلية، وإذا انحلت الرطوبة الغريزية بالكلية تغلب الرطوبة الغريبية بواسطة التغذية، فتنطفئ الحرارة الغريزية **ويحل الموت**. وإما أن يكون فعلها لتحصيل كمال الشخص، وهي القوة **النامية**، وهي القوة التي تدخل الغذاء بين أجزاء الجسم، ويضمه إليها، وتزيد في الأقطار الثلاثة على **نسبة طبعية** إلى غاية ما هي كمال **النشوء**.

فقولنا: "تدخل الغذاء بين الأجزاء وتضمه إليها" تنبيه على لمية الفرق بين السمن والنمو؛ فإن الأجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الأعضاء، فتمدها، وتزيده في جواهرها، وفي السمن لا تنفذ في جواهر الأعضاء، بل يلتصق.

وقولنا: "يزيد في الأقطار الثلاثة" احتراز عن الزيادات الصناعية في جسم؛ فإن الصانع إذا أخذ مقدارا من الشمع، فإن زاد في طوله وعرضه نقص في عمقه وبالعكس، والقوة النامية تزيد في الأقطار الثلاثة كذا قيل، **وفيه نظر ظاهر**؛ لأن الصانع إذا أضاف إلى مقدار من الشمع مقدارا آخر منه حصلت الزيادة في الأقطار الثلاثة، وزيادة الجسم النامي أيضا إنما يحصل بانضمام الغذاء، لا بنفسه. وقولنا: "على نسبة طبعية" احتراز عن الزيادات الغير الطبعية كما في الاستسقاء وسائر الأورام.

ويحل الموت: وهذا هو الموت الطبيعي عندهم، وأما الموت الذي قبل انطفاء الحرارة الغريزية على هذا النمط، فيسمى أجلا اخترامیا. **النامية**: والقياس المنمية؛ لأن فعل القوة إنما هو الإنماء، والنامي هو الجسم إلا أنه رعى المناسبة بين نظائرها من الغاذية والدافعة والهاضمة كذا قالوا. **نسبةطبعية**: أي على النسبة التي يقتضيها طبيعة ذلك الشخص؛ ليبلغ تمام النشو. (العلامة الآملي) **النشوء**: المراد منه الكمال الثاني؛ لأنه يتم به النوع في صفة وهو النمو. **وفيه نظر ظاهر**: ولا يمكن أن يجاب بأن المتبادر من إدخال الغذاء بين أجزاء الجسم وزيادته في الأقطار، هو أن يكون الزيادة حاصلة بأن تدخل فيه الأجزاء الغذائية، وتحصل فيه منافذ حتى يحصل أمر واحد متصل أزيد مما كان قبله، ولا شك أن ما ذكره - قدس سره - من إضافة الصانع إلى الشمعة مقدارا آخر ليست الزيادة الحاصلة منها كذالك، بل هي زيادة على الجسم لا في الجسم بإدخال الغذاء.

وقولنا: "إلى غاية ما" احتراز عن السمن؛ لأنه ليس إلى الكمال المقداري الذي يكون لكل نوع من الجسم النامي. هذا هو المشهور في بيان فوائد القيود.

وقد يقال: إن قولنا: "يزيد في الأقطار الثلاثة" احتراز عن السمن والورم جميعا؛ لأن السمن لا يكون إلا في قطرين العرض والعمق؛ **ولكونه مخصوصا** باللحم وما في حكمه دون العظم ونظائره من الأعضاء الأصلية، **والورم لا يكون** في القلب بالإجماع، ولا في العظام عند الأكثرين.

وأورد عليه أولا: **بأن السمن قد يزيد** في الطول أيضا كما صرحوا به. وثانيا: بأن النامية في جميع الأعضاء ليست شخصا واحدا، بل لها أفراد متعددة بحسب تعدد الأعضاء، وكذا مبادئ السمن والأورام ليست في كل البدن أمرا واحدا بالعدد، فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الأعضاء وتورمه.

والحق أن قولنا: "تدخل الغذاء بين الأجزاء وتضمه إليها" يخرج السمن على **ما أشرنا إليه** وقولنا: "تزيد في الأقطار الثلاثة" إيفاء لتمام التعريف لا احتراز. وأما الزيادة الصناعية فخارجة عن التعريف بقولنا: "تدخل الغذاء بين الأجزاء وتضمه إليها" وبقولنا: "على نسبة طبعية" فإن الزيادات الصناعية لا تكون على نسبة طبعية، وقد احترز به أيضا عن الزيادات الغير الطبعية كالأورام. وقولنا:" إلى غاية ما" إيفاء لتمام التعريف.

ولكونه مخصوصا: فإنه لا يزيد إلا في الأعضاء المتولدة عن الدم والمائية مثل: اللحم والشحم والسمن، دون الأعضاء الأصلية المتولدة عن المني مثل: العظم. ونظائره من الرباط والعصب والغضروف والوتر.

والورم لا يكون: قيل: إن ورم القلب يعقبه الموت لا أنه لا يقبل الورم، وأقول: المراد به ورم لا يصحبه الموت حتى يشبه النمو، ويحتاج لإخراجه إلى هذا القيد، وذلك لا يكون في القلب.

بأن السمن قد يزيد: فإن السمن قد يعم جميع الأعضاء حتى الرأس والقدم، فيزيد في الطول، فهو يخرج حينئذ بقوله: على نسبة طبعية. **ما أشرنا إليه:** بقوله: فإن الأجزاء الزائدة من الغذاء إلخ.

ثم إن فعل هذه القوة أيضا لا يتم إلا بإحالة الغذاء إلى مشاكلة المغتذي وإدخاله فيه وجعله شبيها به، **والفرق بينها** وبين الغاذية أن الغاذية إنما تفعل هذه الأفعال **بقدر ما يتحلل**، وهذه القوة تفعل أكثر منه، ولهذا **ذهب البعض** إلى اتحادهما. ولا استبعاد في أن يكون قوة في ابتداء الأمر قوية فيكون وافية بإيراد بدل ما يتحلل والزيادة عليه معا، وبعد ذلك يضعف فلا يتمكن من الزيادة، فيكون في بدو الأمر غاذية نامية معا، وبعد ذلك غاذية فقط.

وهذه القوة أيضا تقف عند بلوغ الجسم غاية نشوه، وسبب وقوفها أن الأجسام خصوصا أبدان الحيوانات المخلوقة من المني والدم يكون في أول الأمر رطبة، ثم لا تزال تجف يسيرا يسيرا بالحرارة الخارجية، والحركات الداخلية والنفسانية والبدنية، والنمو لا يكون إلا عند تمدد الأعضاء والأجزاء، ولا يكون ذلك **إلا بنفوذ الغذاء** في المسام المستحدثة، ولا يمكن استحداثها إلا إذا كانت الأجزاء والأعضاء لينة، فإذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك فتقف النامية، ولا يظهر أثرها.

والفرق بينها: فيه دفع لما زعم الإمام من اتحاد الغاذية والنامية، والفرق على ما قال الشيخ في "القانون": إن الغاذية تورد الغذاء تارة مساويا؛ لما تحلل كما في سن الوقوف، وتارة انقص مما تحلل كما في سن الانحطاط، وتارة أزيد مما تحلل كما في سن النمو، والنمو لا يكون إلا بأن يكون الوارد أزيد مما تحلل، ولذلك ينقطع النمو في سن الانحطاط قطعا، ولا ينقطع فعل الغاذية. **بقدر ما يتحلل**: أي في سن الوقوف وإلا فقد تفعل هذه الأفعال أزيد مما يتحلل، وقد تفعل أنقص.

ذهب البعض: أي الإمام حيث قال في "المباحث المشرقية": إن فعل الغاذية إيراد الغذاء إلى العضو وتشبيه به وإلصاقه، والنامية فعلهما هذا الفعل إلا أن الغاذية تفعل الأفعال الثلاثة بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل، والنامية تفعل أزيد من المتحلل، وإذا كان كذلك وجب أن تكون النامية هي الغاذية. **إلا بنفوذ الغذاء**: قال الشيخ في "المباحثات": إن القوة النامية تفرق أجزاء الجسم، بل اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية، وليس لأحد أن يقول: التفريق مولم؛ لأن التفريق الغريزي ليس بمولم، بل المولم التفريق الغير الطبعي.

فقيل: إنها يبطل عند الوقوف. وقيل: تبقى **من غير أثر**. وعلى الثاني أي على تقدير أن يكون فعل القوة المخدومة لأجل النوع فهي ثنتان، إحداهما: المولدة وهي التي تفصل جزءا **من فضل الهضم الأخير** للمغتذي، وتودعه قوة من سنخه ليكون مبدءا لشخص آخر من **نوعه أو جنسه**.

وهذه القوة **في كل البدن** عند بقراط ومتابعيه. والمني عندهم **متخالف الحقيقة** متشابه الامتزاج يخرج ويتولد من جميع الأعضاء، ويأخذ من كل عضو طبيعة خاصة، فيستعد بذلك؛ لأن يتولد منه مثل تلك الأعضاء، ولذلك يستولي الضعف على من يفرط في الجماع في جميع أعضائه. وعند أرسطو أن تلك القوة لا تفارق الأثنيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة.

من غير أثر: يعني أن الأعضاء لا تقبل التمدد؛ لمانع غلبة اليبس، فلا يظهر أثر القوة النامية كما أن القوة النفسانية موجودة في العضو المطبوخ ولا يظهر أثرها؛ لمانع.

من فضل الهضم الأخير: أي الأخير من الهضوم الأربع التي أولها: هضم المعدة. وثانيها: هضم الكبد. وثالثها: هضم العروق. ورابعها: هضم أخير يصير به الدم جزء البدن، فما فضل من هذا الهضم يصير منيا في الأنثيين، فإن الأنثيين بالطبع تجذبان مادة المني من أمشاج البدن؛ لتغذيتهما أكثر مما استحقانه فتبقى منها فضله فيها وهي المني.

نوعه وجنسه: كما في الإنسان وغيره أو جنسه كما في الفرس إذا نزا على الأتان ويتولد منهما البغل.

في كل البدن: ذكر الشيخ في "حيوان الشفاء" إن الذي دعاهم إلى هذا الظن أمور ثلاثة: أحدها: عموم اللذة لجميع البدن ولولا خروج المني من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه. وثانيها: المشاكلة الكلية لأنه لولا أن كل عضو يرسل قسطه لكانت المشابهة بحسب عضو واحد. وثالثها: مشاكلة عضو الولد بعضو أب أو بعضو الوالدة ليس أولى من جده البعيد. (شرح القانون للآملي)

متخالف الحقيقة: لأنه يخرج من كل البدن والخارج من العظم شبيه به، ومن اللحم شبيه به، وعلى هذا حقيقة كل جزء مغائرة لآخر؛ لاختلاف الأعضاء التي يخرج هذه الأجزاء منها، وحينئذ لايكون متشابه الأجزاء، بل متشابه الامتزاج؛ لأن الحس لا يميز بين تلك الأجزاء مع أنها في نفس الأمر متميز بعضها عن بعض. (شرح القانون للعلامة الآملي)

وهذه القوة بالحقيقة قوتان، إحدهما: **ما يجعل** فضل الهضم الأخير منيا. والأخرى: ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل في الرحم **بعضو خاص،** فيخص للعصب مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا، وللشريان مزاجا خاصا، وهكذا. وتسمى الأولى بالمحصلة، والأخرى بالمفصلة، فوحدة القوة المولّدة اعتبارية. والثانية: القوة المصورة وهي القوة التي **تفيد المني** بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والأعراض من الأشكال والمقادير الحاصلة للنوع الذي **انفصل عنه المني،** وهذه القوة **يختص بالرحم.**

وأما القوى الخوادم الأربع فهي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، وهي كلها خوادم الغاذية كما سيلوح، والغاذية خادمة للنامية والغاذية والنامية تخدمان **المولدة** والمصورة كما عرفت فهذه الخوادم الأربع خوادم لتلك المخدومات الأربع.

أما الجاذبة فهي قوة تجذب ما يحتاج إليه من الغذاء وإنما احتيج إليها؛ لأن الغذاء لا يصل بنفسه إلى جميع الأعضاء؛ لأنه إن كان ثقيلا **لم يصل** إلى الأعضاء العالية، وإن كان خفيفا لم يصل إلى السافلة،...

ما يجعل: أي يولد المني في الذكر والأنثى. **بعضو خاص:** بأن يحصل لجزء منه مزاجا خاصا يستعد به للعصبية مثلا، ولجزء آخر مزاجا خاصا يستعد به للعظمية وعلى هذا. (نفيسي)

تفيد المني: أي يصدر منها بإذن خالقها - تبارك وتعالى - تخطيط الأعضاء أي تميزها وتشكيلاتها كالاستقامة والانحناء، والاستدارة وتجويفها وإصماتها وملاستها، وخشونتها وأوضاعها، وبالجملة: جميع الأفعال المتعلقة بنهايات مقادير الأعضاء؛ فإنها من هذه القوة. (الآملي)

انفصل عنه المني: كما في الإنسان المتولد من الإنسان مثلا، إذا ما يقاربه كما في حيوان يتولد من نوعين مثل: البغل المتولد من الحمار والفرس. والسمع بالكسر: المتولد من الضبع والذئب. **يختص بالرحم:** أي يوجد في المني عند كونه في الرحم. **المولدة:** وقد قيل: إن المخدومية الصرفة هي المولدة وتخدمها المصورة المغيرة الأولى كما نقله القرشي. (علي الجيلاني) **لم يصل:** لأن الثقيل يميل بالطبع إلى أسفل، والخفيف بالعكس.

ويدل على وجودها أولا: أنا نشاهد حركة الغذاء من الفم إلى المعدة، وحركته ليست إرادية وهو ظاهر، ولا طبعية؛ فإن المنتكس ينجذب الغذاء من فمه إلى معدته مع أن الغذاء ثقيل حركته الطبعية هابطة، والأشجار يتصاعد الماء إلى أعاليها فهي قسرية، فالقاسر إما دافع من فوق وهو باطل؛ **لأن المرى** والمعدة عند اشتداد الحاجة إلى الغذاء يجذبان الطعام من الفم مع عدم إرادة الابتلاع، والحيوان يمضغ من غير إرادة، **أو جاذب** من تحت، ففي المعدة قوة جاذبة وهو المدعى.

وثانيا: أن الإنسان إذا اغتذى، ثم تناول حلوا، ثم قاء فالحلو يخرج آخرا، وما ذلك إلا لجذب المعدة الحلو **إلى آخرها**، وإذا تناول غذاءا أو دواءا كريها **لا يزدرده** المعدة والمرى إلا بعسر، بل ربما يدفعانه بالقيء بلا اختياره.

الازدراد: فروخوردن

وثالثا: أن الدم في الكبد يكون مخلوطا بالصفراء والسوداء والبلغم، ثم كل من هذه الأربعة يتميز عن الآخر وينصب إلى عضو معين، وما ذلك إلا لقوة **جاذبة** في الأعضاء؛ لأن انصبابه ليس حركة إرادية ولا طبعية ولا قسرية من دافع فإنما هو بجذب قوة.

ورابعا: أن بعض الحيوانات إذا قصر مريته صعدت معدته إلى الفم عند الاغتذاء كالتمساح، وما ذلك إلا لشدة شوق معدته إلى جذب الغذاء.

وخامسا: أن الرحم إذا كانت خالية عن الفضول تجذب إحليل الذكر إلى داخلها؛ لاشتياقها إلى المني كجذب المحجمة الدم، وذلك مما يحس بالواطئ عند الجماع، ففي الرحم قوة جاذبة.

لأن المرى: كأمير مجرى الطعام والشراب إلى المعدة، والكرش لاصق بالحلقوم. (بحر الجواهر)

أو جاذب: كما في المنكوس إذا جاع شديدا، وتناول اللقمة تنجذب إلى معدته، ولو لم يرد بلعها، أو أراد إمساكها في الفم. **إلى آخرها:** إلى قعرها؛ لكمال شوقها إلى الحلو.

جاذبة: ولو لم تخلق في كل عضو جاذبة لاستحال أن يفيض إلى كل عضو ما يناسبه.

وأما الماسكة فهي التي تمسك ما جذبته الجاذبة حتى يفعل فيه القوة الهاضمة فعلها، ولذا احتيج إليها؛ لأن الغذاء لا بد فيه **من الاستحالة** حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي. والاستحالة حركة لا بد لها من زمان، فلا بد من ماسكة تمسك الغذاء الذي جذبته الجاذبة زمانا حتى يستحيل؛ فإن مكثه في المعدة ليس طبعيا، بل بقسر قاسر وهي القوة الماسكة، ويدل على وجودها في المعدة احتواؤها على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب، وليس ذلك لشدة امتلاء المعدة؛ لأن الغذاء إذا كان قليلا، وكانت الماسكة قوية تلاقيه المعدة **حتى تجيد هضمه**، وإذا كانت الماسكة ضعيفة لم تلاقه المعدة و لم تجد الهضم، بل حصلت القراقر والنفخ، فدل ذلك على وجود الماسكة في المعدة.

وما ذكر أرباب التشريح من أنه **إذا شرح** بطن الحيوان إثر اغتذائه وجدت معدته محتوية على الغذاء أشد الاحتواء، وأنه إذا شق بطن الحامل من تحت السرة وجدت رحمها محتوية على **الزرع** احتواء تاما مماسا له من جميع الجوانب، وأن الرحم بعد انجذاب المني إليها يكون منضمة انضماما شديدا، بحيث لا تسع أن يدخل فيها طرف الميل، وأن المني إذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله، وأن المشروبات الرقيقة والأخلاط لا تنزل من المعدة والأعضاء، وما ذلك إلا لقوة ماسكة فيها تمسكها. وأما الهاضمة فهي قوة تعد الغذاء لصيرورته جزءا بالفعل.

من الاستحالة: لأن ذلك العضو ليس مكانا طبعيا لذلك الغذاء حتى يتوقف فيه بنفسه.

حتى تجيد هضمه: جاد جودة وجودة أي صار جيدا وأجاده غيره. (قاموس) **إذا شرح**: شرح على بناء المفعول من شرح كمنع كشف وقطع كشرح. **الزرع**: الزرع بالزاء المعجمة المفتوحة والراء المهملة الساكنة: الولد، كذا في "القاموس"، ومنه قوله ﷺ : لا يسقي زرع أخيه في العدة.

وحاصله ما ذكره الشيخ في "كليات القانون" أنها قوة **تحيل ما جذبته** الجاذبة، وأمسكته الماسكة **إلى قوام**؛ مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه، وإلى مزاج صالح للاستحالة إلى الغذائية بالفعل، **والهضم** عبارة عن استحالات مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة، وحصول فعل الغاذية مثلا: إذا جذبت القوة الجاذبة لعضو ما شيئا من الدم، وأمسكته ماسكة ذلك العضو، فللدم صورة دموية، وإذا صار شبيها بذلك العضو، فقد بطلت عنه الصورة الدموية وحدثت فيه صورة ذلك العضو، فيكون ذلك كونا للصورة العضوية، وفسادا للصورة الدموية، فبين هذا الكون والفساد استحالات يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان، واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد، ثم لا يزال الاستعداد الأول ينتقص، والثاني يشتد إلى أن ينتهي المادة إلى حيث يبطل عنها الصورة الدموية، ويحدث فيها الصورة العضوية، فهناك حالتان:

إحدهما: سابقة وهي تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية، **وتنقص** استعدادها للصورة الدموية، وهذه هي فعل القوة الهاضمة.

والأخرى: لاحقة وهي حصول الصورة العضوية، وهذه هي فعل القوة الغاذية. فاستبان الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغاذية له.

تحيل ما جذبته: يفيد أن الجاذبة والماسكة كما أنهما خادمتان للغاذية خادمتان للهاضمة أيضا؛ لتوقف فعلها على جذب الغذاء وإمساكه. (شرح القانون للعلامة الآملي) **أي قوام مهيأ**: معناه: أن الهاضمة تحيله إلى قوام ومزاج يصير بها مهيأ لأن يفعل فيه القوة المغيرة، وتستحيل إلى الغذاء بالفعل؛ لأنه لا تتهيأ لفعل المغيرة فيه بقوامه إلا إذا صار استعداده للصورة العضوية مقارنا لصورته النوعية، وإنما يكون ذلك إذا استحال إلى مزاج صالح للاستحالة إلى الغذائية بالفعل. (العلامة الآملي) **والهضم**: شروع لبيان الفرق من الهاضمة والغاذية، وإنما أتى- قدس سره - بذلك التفصيل الكافي والبيان الواضح الشافي؛ لما اشتبه الفرق بينهما على بعضهم من بعض أقوال الشيخ في "كليات القانون". **تنقص**: مصدر معطوف على قوله: تزايد.

ولما كان الغذاء مركبا من جوهرين: أحدهما صالح لأن يتشبه بالمغتذي وفعل الهاضمة فيه إعداده لأن يصير أجزاءاً من المغتذي بالفعل، وثانيهما **غير صالح** لذلك وفعلها إجمالا إعداده للدفع وإما تفصيلا، فإن كان غليظا **ففعلها** فيه الترقيق، وإن كان رقيقا ففعلها فيه التغليظ ليسهل اندفاعه؛ **لأن الرقيق** قد يتشربه جوهر العضو الذي هو الوعاء معدة كانت أو غيرها، فيبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه ولا يندفع منه.

وإذا غلظ لم يتشربه العضو فيندفع بالكلية، وإن كان لزجا ففعلها التقطيع حتى يسهل اندفاعه؛ فإن اللزج يلزق بجرم العضو، فيصعب اندفاعه **إما بالذات** بلا توسيط رطوبة كما في جوارح الصيد؛ فإن حرارتها **تذيب** ما تأكل فلاتحتاج إلى الماء، وكما في الجمل؛ فإنه يأكل نباتا يابسا ويجعله **كيلوسا** من غير أن يشرب الماء أياما أو مع توسيط رطوبة كما في الآدمي وغيره من الحيوانات. **وللهضم** أربع مراتب:

المرتبة الأولى: الهضم في المعدة؛ فإن الغذاء إذا وصل إليها انهضم انهضاما تاما........

غير صالح لذلك: لأن يتشبه بالمغتذي وهو إن لم يصلح للاغتذاء فهو كالبراز، وإن صلح له لكنه فضل عن المقدار الكافي في الاغتذاء، فإن كان مما يستغني عنه جميع الأعضاء، فهو اللبن والمني، وإن كان مما يحتاج إليه بعضها فهو غذاؤه يدفعه إليه الدافعة بمعاونة الغاذية. (شرح القانون للعلامة الآملي)

ففعلهما: وهذا الفعل أي الترقيق والتغليظ والتقطيع يسمى الإنضاج. ويقال له: الهضم على سبيل الترادف، وقد يفرق بينهما أيضا. (آملي) **لأن الرقيق**: جواب عما يقال: كلما كان الشيء أرق كان اندفاعه أسهل، فكيف يكون الرقة مانعة من الاندفاع؟. **إما بالذات**: متعلق بقوله: إعداده للدفع. **تذيب**: إذابة: *گدازانيدن*. (الصراح)

كيلوسا: كيلوسا: بالفتح لفظ سريانية وهو الطعام إذا انهضم في المعدة، وهو جوهر سيال شبيه بماء الكشك الثخين. (بحر الجواهر)

وللهضم: لأن هضم الغذاء إما أن لا يلزمه خلع صورته، وذلك هو الذي يصير به كيلوسا، وهو الهضم الأول الذي يكون في المعدة، أو يلزمه خلع صورته، فإما أن يكون بحيث يلزم من كمال ذلك حصول الصورة العضوية،=

لا بحرارة المعدة فقط، بل بحرارة ما يحيط بها، إما من اليمين فبالكبد وإما من اليسار فبالطحال؛ فإنه قد يسخن لا بجوهره؛ **لما فيه من البرد** واليبس، بل **بالشرائين والأوردة التي** فيه، وإما من قدام **فبالثرب** الشحمي، وإما من فوق **فبالقلب**.

فإذا انهضم الانهضام التام صار إما بذاته كما في جوارح الصيد والجمل وغيرها، أو بواسطة المشروب كما في أكثر الحيوانات كيلوسا، وهو جوهر سيال شبيه **بماء الكشك** الثخين. وابتداء هذه المرتبة من الهضم من الفم عند المضغ؛ لأن في سطح الفم لاتصاله بسطح المعدة قوة هاضمة فيحيل الممضوغ إحالة ما، ولذا تفعل الحنطة الممضوغة في إنضاج الدماميل ما لا تفعله الحنطة المطبوخة والمدقوقة المخلوطة باللعاب، ويتغير الغذاء الممضوغ لونا وطعما ورائحة.

المرتبة الثانية: الهضم في الكبد؛ فإن الكيلوس يندفع كثيفه إلى الأمعاء؛ للدفع وينجذب لطيفه بواسطة جاذبة الكبد، ودافعة المعدة **من المعدة ومن الأمعاء** ....

= وهو الهضم الرابع الذي يكون في كل واحد من الأعضاء، أولا يلزمه حصول تلك الصورة، فإما أن يلزمه التشبه بها في المزاج، وهو الذي يصير الغذاء به رطوبه ثانية، وهو الهضم الثالث الذي يكون في العروق، أو لا يلزمه ذلك، وهو الذي يصير به خلطا، وهو الهضم الثاني الذي يكون في الكبد. (نفيسي)

لما فيه من البرد: لكونه خزانة للسوداء الباردة اليابسة. **بالشرائين:** جمع شريان: رگ جنده وهو عرق نابت من القلب. (بحر الجواهر) **والأوردة التي:** جمه وريد: رگ غير جنده. **فبالثرب:** الثرب بفتح الثاء المثلثة وسكون الراء المهملة: شحم رقيق قد غشى الكرش والأمعاء الدقيق؛ إذ المعدة والأمعاء هو يبتدئ من فم المعدة وينتهي إلى معاء قولون فارسية: چادر پيه وجمعه ثروب وأثرب. (بحر الجواهر) **فبالقلب:** بتوسط تسخينه الحجاب الذي يتوسط الصدر قاسما للجوف قسمين أعلى وأسفل. **بماء الكشك:** بالفتح مدقوق الحنطة أو الشعير فارسي معرب. (بحر الجواهر) **من المعدة ومن الأمعاء:** يعني ليس ذلك الانجذاب من المعدة فقط بل منها من الأمعاء؛ إذ بعض الكيلوس ينحدر لا محالة مع الأثفال إلى الأمعاء، فما يفضل عن غذاء سطحها الظاهر الذي يأخذ من الكيلوس شفاها بجذب إلى الكبد، وكل من ذينك الانجذابين من طريق العروق المسماة بماساريقا.

إلى الكبد من طريق الماساريقا - وهي بالسريانية عروق دقاق صلاب **متصلة** بالأمعاء والمعدة - وخلقت دقاقا؛ لئلا ينفذ فيها ما لا ينفذ في مجاري الكبد فيحدث فيها السدة وصلابا؛ لئلا ينطبق بعضها على بعض فيتعذر نفوذ شيء فيها.

فإذا اندفع لطيف الكيلوس من المعدة والأمعاء إلى الماسريقا يصب منها على **العرق المسمى** بباب الكبد، لكونه مدخلا للطيف الكيلوس إليها، وهو عرق كبير منشعب من كل واحد من طرفيه شعب كثيرة أحد أطرافها متصلة بفوهات الماساريقا، وأطرافها الأخر مسماة بأجزاء الباب؛ لأنها مداخل الغذاء في الكبد، ومداخله في أجزاء الكبد ومتصغرة متضاهلة متصلة فوهاتها المداخلة في تجاويف الكبد بفوهات العرق الطالع من حدبة الكبد المسمى **بالأجوف**.

فإذا تفرق لطيف الكيلوس في أجزاء الباب صار كأن الكبد بكليتها يلاقيه بكليته، ولذلك يكون فعل الكبد فيه أشد وأسرع، فينطبخ فيها انطباخا تاما، وينهضم انهضاما ثانيا، وينخلع عنه الصورة الكيلوسية، ويستحيل إلى الأخلاط، ويسمى **كيموسا**، فما كان من أجزائه لطيفا فيه حرارة ويبس يجاوز نضجه ويميل على الاحتراق للطافته **ويعلو** كالرغوة وهو الصفراء،......................

متصلة: بين الكبد وأسفل المعدة وبين الأمعاء. **العرق المسمى**: العرق النابت من مقعر الكبد.

بالأجوف: الأجوف: عرق ينبت من محدب الكبد؛ لينجذب الغذاء منه إلى الأعضاء، وإنما سمي به؛ لأن تجويفه أعظم من باقي العروق، وهما أجوفان: الأجوف الصاعد. والأجوف النازل وكل واحد منهما ينشعب بشعب مختلفة. (بحر الجواهر) **كيموسا**: بالفتح لفظ سريانية ومعناه الخلط. (بحر الجواهر)

ويعلو: لما زاد فيه تأثير الحرارة للطافة مادته.

وفيها **حرافة**؛ لأن الحرافة يكون من غاية الحرارة في الجسم اللطيف، وما كان من أجزائه كثيفا فيه برودة ويبس إما بطبعه أو بشدة احتراقه يصير إلى طبيعة الرماد، **ويرسب** في أجزاء الغذاء كالعكر وهو السوداء، وفيها حموضة؛ إذ ما ينجلب منها إلى فم المعدة لدغدغتها، والتنبه على الجوع حامضة، وطعم السوداء الطبعية بين حلاوة وعفوصة وفيها غلبة الأرضية، وما كان من أجزائه معتدلا وتم نضجه فهو الدم وهو حلو، وما كان منها غليظا باقيا على الفجاجة، فهو البلغم وفيه حلاوة؛ لأنه دم غير نضيج، وكلما كان أقرب إلى النضج كان أحلى لقربه من الدم.

وكل من الأخلاط الأربعة إما طبعي أو غير طبعي، إما لتغير مزاجه عن الاعتدال الواجب له الذي بسببه يصلح أن يكون جزء من البدن، أو لمخالطة خلط آخر به. وتفصيل ذلك في علم الطب، وابتداء **هذه المرتبة** من الهضم في الماساريقا.

المرتبة الثالثة: هي الهضم في العروق؛ فإن الأخلاط إذا خرجت من الكبد نفذت في العروق مختلطة، وانهضمت فيها انهضاما تاما آخر فوق ما كان لها في الكبد، ويتميز فيه ما يصلح غذاءً لكل عضو، فيستعد لأن يجذبه جاذبة كل عضو.

وابتداء هذه المرتبة من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد المسمى بالأجوف.

حرافة: شيء حريف بالكسر والتشديد: چيزى تند زبان گز يقال: بصل حريف. (الصراح)

ويرسب: رسوب: بتک نشستن چيزى درآب. (الصراح)

هذه المرتبة: ويندفع أكثر فضله بالبول، وباقيه من جهة الطحال والمرارة كما يندفع فضل الهضم الأول أي المعدي من طريق الأمعاء.

المرتبة الرابعة: هي الهضم في الأعضاء؛ فإن الأخلاط إذا سلكت في العروق الكبار إلى الجداول، ثم إلى العروق الصغار الليفية تترشح من فوهاتها على الأعضاء، ويحصل لها في الأعضاء هضم آخر حتى يتشبه لها لونا وقواما، ويلتصق التصاقا تاما، وقد يخل بالتشبه لونا كما في البهق والبرص، وقد يخل بالتشبه قواما كما في الاستسقاء اللحمي وقد يخل بالالتصاق كما في الذبول. وابتداء هذه المرتبة من حين ترشح الأخلاط من فوهات العروق. فهذه المراتب الأربع للهضم ولكل مرتبة منها فضلة.

ففضلة الهضم الأول الثفل الذي يندفع من طريق الأمعاء، وفضلة الهضم الثاني ما يندفع أكثره بالبول **والمرّتان** ويندفع السوداء إلى الطحال والصفراء إلى المرارة، وفضلة الهضم الثالث والرابع ما يندفع بالتحلل الذي لا يحس به، والعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة كالأنف والصماخ، وبعضه من منافذ غير محسوسة كالمسام، أو من منافذ خارجة عن الطبع كالأورام المنفجرة، أو ما ينبت من زوائد البدن كالشعر **والظفر**.

والمني فضلة الهضم الرابع، وإنما يتكون عند نضج الدم في العروق، وتمام استعداده لأن يصير جزءا من جواهر الأعضاء الأصلية المكونة منه، ويدل على ذلك أن الضعف الذي يحصل من استفراغ المني لا يحصل من استفراغ الأخلاط؛ لأن استفراغه يورث الضعف في جواهر الأعضاء الأصلية بخلاف استفراغها.

والمرتان: السوداء والصفراء. **والظفر**: ومن فضول الهضم الثالث والرابع دم البواسير، والخارج بالرعاف وغيره، والثفل: النضج الخارج في البول في حال الصحة والمني والمذي والودي ودم الطمث والرطوبات الخارجة حال الولادة واللبن والبصاق ومادة الحصاة والقمل والمخاط. (أنوار الحواشي)

أما القوة الرابعة - أعني الدافعة - فهي إما دافعة الغذاء المهيأ، لكونه جزء العضو كالتي يدفع لطيف الكيلوس من طريق الماساريقا، وإما دافعة للفضل، ويدل على وجودها في المعدة والأمعاء **ما يجده** كل أحد من نفسه **عند التبرز** وعند القيء من غير اختيار، وعلى وجودها في جميع الأعضاء أن الأخلاط ترد مختلطة عليها، فيأخذ كل عضو ما يلائمه، ويدفع ما لا يلائمه، ففي كل عضو دافعة، ووجه الحاجة إلى الدافعة ظاهر؛ إذ لولا اندفاع الغذاء والفضلات **لم يمكن التغذي وفسد البدن** والمزاج كما لا يخفى، هكذا قالوا. وفيه أبحاث:

الأول: أن القول بتعدد القوى مبني على أصلهم الفاسد أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، وسيجيء الكلام عليه.

الثاني: أنه لو سلم ذلك الأصل فلا يلزم منه تعدد القوى؛ إذ يجوز صدور الكثير عن الواحد باعتبارات وجهات؛ لما يعترفون به خصوصا عند تعدد الآلات والقوابل، فيجوز أن يكون هناك قوة واحدة بالذات تكون هي جاذبة عند **ازدراد** الطعام، وماسكة له بعده ومغيرة له عند الإمساك، ودافعة للفضل المستغني عنه. وما يستدل به على تعدد القوى من أن العضو قد يكون قويا في أحد هذه الأفعال وضعيفا في الباقي، ولو لا تغاير القوى لاستحال ذلك ضعيف؛ لجواز أن يكون قوة العضو في أحدها وضعفها في الباقي؛ لتغاير الآلات واختلافها في القوة والضعف لا بتغاير القوى في أنفسها.

ازدراد: فرو بردن به گلو

ما يجده: فإنا نجد المعدة عند القيء ووقع ما فيها يتحرك إلى فوق بحيث إنا نحس بترغرغها وتحرك الأحشاء بتعالها إلى فوق، ونجد الأمعاء عند دفع ما فيها بالإسهال وغيره يترجز ترجزا شديدا، ويتحرك معها الأحشاء إلى الأسفل.
عند التبرز: بحاجت‌گاه بيرون شدن. **لم يمكن التغذي:** لامتناع ورود غذاء آخر إليه بتضيق المكان.
وفسد البدن: لأنها متعفن وتحدث الأمراض العفنة من الحمى العفنة والأورام والخراجات، وأما فساد المزاج؛ فلأنها تحدث سوء المزاج أي الحرارة إن عملت فيها الحرارة الغريبة، والبرودة إن انطفأت منه الحرارة الغريزية وهكذا.

الثالث: أن جالينوس وسائر الأطباء ذهبوا إلى أن القوة الهاضمة هي القوة الغاذية، وما ذكرتم في الفرق بينهما من أن جاذبة العضو إذا جذبت الدم، وأمسكته ماسكة أخذ استعداد المادة لصورة الدموية في النقصان، واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد إلى أن يبطل الصورة الدموية، ويحدث الصورة العضوية، فهناك حالتان: إحداهما سابقة أعني تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية، وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهي فعل الهاضمة، والأخرى لاحقة أعني حصول الصورة العضوية وهي فعل الغاذية لا يجدي شيئا؛ إذ يجوز أن يكون حصول الحالتين بقوة واحدة؛ فإنه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل منها قوة على حدة **لصارت القوى** أكثر من المذكورات؛ فإن الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف، وبعضها استحالة في الصور النوعية.

ولما جاز أن يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة، فليجز أن يكون الاستحالة إلى الصورة العضوية بتلك القوة بعينها، فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية، كما كانت مبطلة للصورة الغذائية محصلة للصورة الدموية.

الرابع: **أنا ندعي** أن الهاضمة هي الغاذية؛ لأن الهاضمة محركة للغذاء ....

لصارت القوى: ولما لم يكن كذلك دل على أن كل واحدة من هذه الحالات المذكورة لا تستدعي قوة على حدة، وعلى هذا فيجوز أن يكون مجموع الحالتين حاصلا بفعل قوة واحدة وهي الهاضمة.

إنا ندعي: وأجيب عنه بمنع صغرى القياس، وهي قوله: إن الهاضمة محركة للغذاء من الصورة الغذائية إلى الصورة العضوية بأن الهاضمة التي تحرك الغذاء في الكيف هي الهاضمة المعدية، والتي تحرك الغذاء في الجوهر هي الهاضمة الكبدية، وهما لا تحركان الغذاء إلى الصورة العضوية، بل إلى الكيلوس والدم وهما غير شبيهين بصورة العضوية.

من الصورة الغذائية إلى الصورة العضوية، وكل محرك الشيء فهو موصل له إليه، فالهاضمة موصلة للغذاء إلى الصورة العضوية والموصلة إلى الصورة العضوية هي الغاذية، فالهاضمة هي الغاذية.

وقد اعترف الشيخ بأن المحرك يجب أن يكون هو الموصل حيث قال: محال أن يكون الواصل إلى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة، ومحال أن يكون هذه العلة غير التي أزالت عن المستقر الأول. وأجيب عنه بأن شأن المحرك بالنسبة إلى الحركة الفعل، وبالقياس إلى الغاية الإعداد، والمعد من حيث إنه معد لا يكون فاعلا.

ورد بأن ما يحرك شيئا إلى شيء يكون المتوجه إليه غاية للمتحرك، والمعنى بكونه غاية أن المقصود الأصلي هو فعل ذلك الشيء، وكلام الشيخ يقتضي أن يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل إلى الصورة العضوية واحدا. وأجيب عنه بأن ما يحرك إليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة، وحينئذ يكون ما يحرك إليه المحرك فعلا باعتبار، وغاية باعتبار، وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كالصورة العضوية فيما نحن فيه، فيكون غاية لفعل المحرك ويكون هو معدا لها، ويكون هناك فاعل آخر يفعل تلك الغاية، وما ذكره الشيخ لا ينافي ذلك فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب، ويكون هو معدا بالنسبة إلى حصول غاية ليست من نوع فعله، ولها فاعل آخر سوى المحرك، فالهاضمة فاعلة يفعل الإحالة والهضم، ويجعل المادة غذاء بالقوة.

وأما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل، وتحصل الصورة العضوية بالفعل، وهذا الكلام غير مقنع؛ لأن الشيخ حكم بأن الميل المحرك إلى غاية هو الموصل إلى تلك الغاية، فهو مادام محركا معد لتلك الغاية، وبعد انقطاع التحريك فاعل لها، فهو معد وفاعل باعتبارين

فمقتضى كلامه أن يكون محرك الغذاء من الصورة الغذائية إلى الصور العضوية معدا لحصول الصورة العضوية مادام محركا وفاعلا لها بعد انقطاع التحريك، فالمعد من حيث إنه معد لا يكون فاعلا لكن ذات الفاعل والمعد واحدة، وهي باعتبار معدةٌ وباعتبار آخر فاعل، ولا فرق في هذا الحكم بين ما إذا كان ما يحرك إليه المحرك من حدود ما فيه الحركة، وبين ما إذا كان صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة؛ فإن الماء مثلا إذا كان متسخنا بالقسر، ثم زال القاسر فيتحرك بميله الطبعي إلى البرودة الطبعية، فمحركه إليها هو ميله الطبعي، وهو الموصل له إلى البرودة المخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة؛ لأن مراتب الكيفيات متخالفة بالذات عندهم.

فعلى مقتضى هذا الأصل يكون الهاضمة من حيث إنها محركة للغذاء فاعلة للإحالة والهضم ولجعل المادة غذاء بالقوة ومعدة للصورة العضوية، ومن حيث إنها موصلة إلى الصورة العضوية فاعلة للصورة العضوية محصلة لها بالفعل من دون حاجة إلى قوة أخرى.

الخامس: أن المراد بالقوة ههـــنا المعدة لا الفاعلة؛ لأن المفيض هو واهب الصور، ولا شك أن الهاضمة لطبخها ونضجها يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية، ولذلك الاستعداد مراتب في الشدة والضعف، وليس بعض المراتب بأن .....

ينسب إلى القوة الهاضمة أولى من البعض، بل يجب أن ينسب إليها جميع مراتب ذلك الاستعداد، ومن جملتها ما يعد لفيضان الصورة العضوية عن واهب الصور العضوية، ويتم فعل التغذية، فلا فرق بين الهاضمة والغاذية.

السادس: أنا لا نسلم أن النامية غير الغاذية؛ لم لا يجوز أن يكون هناك قوة واحد يختلف أحوالها بالقوة والضعف، فيحصل **برهة** من الغذاء ما يزيد على قدر ما يتحلل، فيزيد في الأعضاء الأصلية، وذلك في سن النمو أي إلى قريب من ثلاثين سنة في الإنسان، ثم يتطرق إليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه، وذلك في سن الوقوف أي إلى قريب من الأربعين في الإنسان، ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل، وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين أي إلى قريب من الستين، وفي سن الانحطاط الظاهري الذي هو ما بعده إلى آخر العمر.

السابع: إنا لا نسلم أن الغاذية مجموع قوى ثلاث كما ذكرتم غاية الأمر أن فعلها **لا يتم إلا بأفعال ثلاثة**، ولا يلزم من ذلك أن يكون هناك ثلاث قوى؛ لأن تحصيل الأخلاط إنما هو فعل هاضمة الكبد، والإلصاق فعل جاذبة العضو، فلم يبق إلا فعل التشبيه، فيجوز أن يكون له قوة واحدة هي الغاذية، بل نقول: لا حاجة للتشبيه أيضا إلى قوة أخرى؛ إذ يجوز أن يكون تحصيل الجوهر الشبيه بالمغتذي فعل هاضمة العضو كما جاز أن يكون تحصيل جوهر الخلط فعل هاضمة الكبد.

ليس بعض المراتب: وغاية ما في الباب أنه لا علم لنا بالأولوية، ولا يلزم من عدم العلم بها عدمها، بل الأولوية ثابتة؛ لأن نسبة المراتب التي لا تشبه فيها إلى الهاضمة واجبة، ونسبة المراتب التي فيها تشبه إليها ممتنعة؛ لأنها تحيل بلا تشبه. (شرح القانون للعلامة الآملي) **برهة**: بره بالضم والفتح مدتى دراز از روزگار. (الصراح) **لا يتم**: ولذا قال الشيخ في "كليات القانون": والغاذية يتم فعلها بأفعال جزئية ثلاثة. **بأفعال ثلاثة**: أي تحصيل الخلط والإلصاق والتشبيه.

الثامن: أنا لا نسلم أن القوة المولدة للمني قوة غير هاضمة الأنثيين، بل يجوز أن يكون مولدة المني هي هاضمة الأنثيين لا غير كما أن مولدة اللبن هي هاضمة الثديين لا غير.
التاسع: أن قولهم: "القوة المولدة بالحقيقة قوتان، إحداهما: المحصلة، والأخرى: المفصلة" ممنوع؛ لأن المني **عند بقراط** ومتابعيه يخرج عن كل البدن، فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به،وهكذا من جميع الأعضاء، فأجزاؤه غير متشابه؛ لاختلاف الأعضاء المنفصلة هي عنها، فلا حاجة إلى قوة تهيء كل جزء من المني الحاصل في الرحم لعضو خاص، وإنما يحتاج إليها لو كان المني متشابه الأجزاء حتى يكون تلك القوة مخصصة لبعض أجزائه بالعظمية ولبعضها بالعصبية؛ دفعا للترجيح بلامرجح، بل على تقدير كون المني متشابه الأجزاء لا يغني تلك القوة شيئا؛ لأن إعداد تلك القوة جزءا من تلك الأجزاء المتشابهة للعظمية، وجزء آخر منها للعصبية ترجيح بلا مرجح.

فـــإن قلتم: بأن هذا الاختلاف بين استعدادات تلك الأجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم. قلنا: فلا حاجة إلى تلك القوة؛ إذ الحاجة إليها إنما كانت لدفع الترجيح بلا مرجح وقد اندفع باختلاف استعدادات تلك الأجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم.

عند بقراط: إشارة إلى خلاف وقع من القدماء في أمر المني من أنه متشابه الأجزاء أو متشابه الامتزاج، فذهب أرسطو وأتباعه إلى متشابه الأجزاء؛ لأنه لا ينفصل من الأنثيين فقط، وكل جزء محسوس منه يشاركه في الاسم والحد، وذكر البقراط وشيعته أنه ليس متشابه الأجزاء؛ لأنه لا يخرج من كل البدن، والخارج من العظم شبيه به ومن اللحم شبيه به، وعلى هذا حقيقة كل جزء مغائرة لآخر؛ لاختلاف الأعضاء التي يخرج هذه الأجزاء منها، وحينئذ لا يكون متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج؛ لأن الحس لا يميزن بين تلك الأجزاء مع أنها في نفس الأمر متميز بعضها من بعض. (من شرح القانون للآملي)

العاشر: أنهم يزعمون أن القوة المولدة والقوة المصورة قوى للنفس وآلات لها، والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الأعضاء، فالقول باستناد صور الأعضاء إلى مصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة، وفعلها بنفسها **من غير مستعمل** إياها وهو صريح البطلان. وأجيب عنه تارة بارتكاب قدم النفس، وتارة بأن المصورة من آلات النفس النباتية للمولود المغائرة بالذات لنفسه الحيوانية والإنسانية، الحادثة بعد تمام صور الأعضاء، وتارة بأنها من قوى النفس الناطقة للأم.

قال المحقق الطوسي في "شرح الإشارات": إن نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية، ثم تجعلها أخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة؛ لصيرورتها إنسانا، فتصير بتلك القوة منيا، وتلك القوة تكون حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية، ثم إن المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية، فيجذب الغذاء ويضيفه إلى تلك المادة، فينميها ويتكامل المادة بتربيتها إياها، فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل، وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل منها تصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا، فتصدر عنها تلك الأفعال، فيتم البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق، ويبقى مدبرة إلى أن يحل للأجل، وهذا الكلام في غاية المتانة.

من غير مستعمل: فإن المنشار مثلا لا يمكن أن يقطع الخشب من غير استعمال النجار وغيره.

وحاصله أن حافظ الصورة المنوية ومزاج المني هي القوة المولدة في الأبوين، وأن أول ما تفيض على النطفة بعد خلعها الصورة المنوية النفس النباتية ثم النفس الحيوانية ثم النفس الإنسانية، فالقوة المولدة من آلات نفس الأبوين.

وأما القوة المصورة فهي باطلة عند المحقق الطوسي. فإما أن يبني كلامه هذا على نفيها كما هو مذهبه، فلا إشكال بها، وإما أن يبني على مذهب الفلاسفة القائلين بالقوة المصورة، فيكون القوة المصورة على ما صوره آلة للنفس النباتية، الفائضة على النطفة قبل فيضان النفس الحيوانية عليها.

الحادي عشر: أن المحققين ومنهم المحقق الطوسي أنكروا وجود القوة المصورة، واستدلوا عليه بوجهين، الأول: أن الأفعال التي ينسبونها إلى القوة المصورة مركبة، وتلك القوة واحدة بسيطة، **فكيف تصدر** تلك الأفاعيل المركبة المختلفة عنها؟ وأجيب تارة بمنع بساطة تلك القوة، وتارة بإسناد اختلاف الأفعال إلى استعدادات المادة. الثاني: أن هذا التقدير **الأنيق** والرصيف الرشيق الذي تحيرت العقول والأفهام، **وتاهت** المدارك والأحلام في إدراك المنافع والمصالح المودعة فيه، **وكلّت الأنظار** والأبصار دون التأمل في مباديه فضلا عن الوصول إلى غاياته وأقاصيه، وقد بلغ ما استنبطها عقولهم الضعيفة، واستخرجها مداركهم **السخيفة** مع عجزها عن درك الحقائق ونيل الدقائق ....

فيكف تصدر إلخ: مع اتفاقهم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الأنيق إلخ: الأنيق: الحسن المعجب. والرصيف: المحكم الرصين. والرشيق: الحسن اللطيف، يقال: رجل رشيق أي حسن القد لطيفه، هكذا في "الصراح". **تاهت** إلخ: تاهت: أي تحيرت من تاه يتيه تيها بالكسر والفتح رفتن بهر جائ سرگردان. **كلت الأنظار** إلخ: كلال: كلاله مانده شدن. (الصراح) **السخيفة**: سخفة تنكى ولاغرى از گرسنگى، سخف بالضم: سكى عقل، سخيف: كم عقل. (الصراح)

من المنافع المودعة في خلقة الإنسان وإنشائه، والحكم المبدعة في أعضائه **خمسة الآف** مذكورة في علم التشريح مع أن ما علم منها أقل قليل مما لم يعلم بكثير. **فكيف يجوز** من له مسكة وفهم صدور مثل هذا التصوير المشتمل على الحكم البديعة الدقيقة والمصالح العظيمة الأنيقة، والصور العجيبة الرائقة، والأشكال الحسنة المعجبة الفائقة **الشائقة**، والنقوش المتناسبة المؤتلفة، والألوان المتفنة المختلفة عن قوة عديمة الشعور؟ وإن فرض كونها مركبة وكون المواد مختلفة الاستعدادات، وهذا حق لا محيد عنه.

الثاني عشر: أن الإمام حجة الاسلام ﵁ أنكر القوى مطلقا، وبالغ في الإنكار، وأسند الأفاعيل المنسوبة إليها إلى الملائكة الموكلة بها، فهي تفعلها بالشعور والاختيار، وهو الحق؛ فإن إسناد الأفاعيل العجيبة المحكمة المونقة المودعة في النباتات العديمة الشعور إلى القوى سفه عظيم، وكذا تجويز أن يكون فاعل البدن وأجزائه وأعضائه هو النفس الحيوانية أو الإنسانية، أو قوة من قواها جهل وضلال مبين.

أما القوى فلما عرفت من عدم شعورها وامتناع صـــدور الحكم المحكمة عنها، وأما النفس فأولا: لأن حدوثها عندهم متأخر عن حدوث البدن.

خمسة آلاف: مفعول لقوله: وقد بلغ أي قد بلغ ما استنبطها عقولهم من المنافع والحكم خمسة آلاف.

فيكف يجوز: خبر لقوله: إن هذا يعني أن هذا التصوير الأنيق الذي تحيرت العقول في إدراك منافعه كيف يجوز من له عقل صدور مثله عن قوة عديمة الشعور؟ وأما دخول الفاء على خبر "أن" و"إن" فكثيرا ما يقع في كلامهم، وقد جاء في كلامه عز وجل، وما ذهب بعض النحاة إلى عدم جوازه فضعيف.

الشائقة: الشائقة: آرزو مند گرداننده؛ فإن الشائق هو المعشوق، والعاشق هو المشوق، وما اشتهر إطلاق الشائق على العاشق فغير صحيح.

وثانيا: لأن النفس الإنسانية عند كمال علومها وبلوغها غايات الإدراكات لا يسلم كيفية الأعضاء ومقاديرها وأوضاعها، وكيفيات حركاتها واغتذائها وصحتها وأمراضها وأجزائها، وأعراضها إلا أقل قليل بعد ممارسته علم التشريح وغيره على سبيل الظن والتخمين لا بالجزم واليقين، فكيف تظن أنها عالمة بتفاصيلها في بدو تكونها حتى تراعي الحكم والمصالح المودعة فيها.

وثالثا: لأن عند استكمال قوتها لا تقدر على تصيير صفة من صفات البدن، ففي ابتداء حدوثها وشدة ضعفها كيف تقدر على تصيير هذه الصفات البديعة فيه؟ فإذن فاعل البدن وصانعه، ومودع الحكم فيه وفي أعضائه عالم خبير حكيم قدير، خلق **فأجاد** وأودع الحكم كما أراد، وهو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون في الأبدان وأجزائها جذب وحرارة طابخة منضجة ودفع وإلصاق؛ فإن كل ذلك مما أبدعه وأودعه الحكيم الخلاق القدير المختار على الإطلاق، وليس في ما سواه من مخلوقاته العلوية والسفلية تأثير **بالحقيقة** وإن كان هناك تسبب عادي بجريان عادته المقتضية للحكمة المراعية للمصلحة، وقد يخلق الفعال القدير سبحانه أبدع مما يخلق في العادة بخرق العادات كرامة لمن خصه من عباده بالسعادات. هذا هو التحقيق وهو سبحانه ولي العصمة والتوفيق.

فصل في الحيوان

وهو المركب المزاجي المختص بالنفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبعي آلي....

فأجاد: من أجدت الشيء فجاد يعنى نيك آورد. **بالحقيقة**: وإنما المؤثر بالحقيقة هو الله المتعال القدير الفعال، وانتساب التأثير إلى غيره من مخلوقاته العلوية والسفلية على التسبب العادي مجاز.

من حيث يحس ويتحرك بالإرادة، وهذه الحيثية متضمنة للتغذية والتنمية والتوليد، فكونها آلية من حيث يحس ويتحرك بالإرادة مستلزم لكونها آلية من حيث يتغذى وينمو ويولد، وهذا القيد احتراز عن النفس النباتية والإنسانية؛ فإن الأولى آلة من حيث يتغذى وينمو ويولد، لا من حيث يحس ويتحرك بالإرادة، والثانية آلية من حيث تدرك الكليات، وتستنبط بالرأي **لا من حيث** يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة، وقد عرفت شرح ألفاظ التعريف، فتذكر.

وللنفس الحيوانية من هذه الحيثية قوتان: إحداهما **قوة مدركة**، والأخرى قوة محركة، **والأولى إما** ظاهرة أو باطنة، وكل منهما **خمسة مشاعر**.

أما الخمسة الظاهرة فأولها: بصر وهو قوة مودعة في ملتقى عصبتين مجوفتين **نابتتين من مقدم الدماغ** تتلاقيان فيكون تجويفهما واحدا ثم يفترقان فينعطف النابتة ....

لا من حيث إلخ: ويتحرك بالإرادة؛ فإنها شأن النفس الحيوانية على الإطلاق. **قوة مدركة**: بمعنى أن بها يكمل الإدراك سواء كانت مدركة كالحس المشترك والوهم؛ فإن الأول يدرك الصور والثاني يدرك المعاني، أو معينة في الإدارك كالخيال؛ فإنه يحفظ الصور، والحافظة، فإنها تحفظ المعاني، والمتخيلة، فإنها تتصرف في المدركات، وتسمى متصرفة أيضا. **والأولى إما** إلخ: يعني أن القوة المدركة إما تدرك المحسوسات في الظاهر أو في الباطن، فالمدركة في الظاهر هي التي آلاتها في ظاهر البدن، ومدركاتها تناول في ظاهر الأمر بخلاف الباطنة؛ فإن مدركاتها في الأرواح الحاملة للحواس الظاهرة وغيرها، وآلاتها أيضا مختفية عن الحس. (شرح القانون للجيلاني)

خمسة مشاعر: هذا على رأي المحققين من الفلاسفة وهو المشهور، وإلا فقد ذهب قوم إلى أن المدركة في الظاهر ثمان، ويرون أن قوة المس قوى أربع؛ فإن كل جنس من الملموسات الأربع المتضادة يختص بقوة على حدة، إلا أنها لما اجتمعت كلها في عضو واحد ظن أن الجميع قوة واحدة، والذي دعاهم إلى ذلك هو أن أجناس الملموسات متضادة، فيكون الحاكمة بين الحار والبارد غير الحاكمة بين الرطب واليابس، والحاكمة بين الخشن والأملس غير الحاكمة بين الصلب واللين؛ لما تقرر أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ولا يلزم أن يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة واحدة مشتركة فيها كالذوق واللمس في اللسان والإبصار واللمس في العين. وذهب الأطباء إلى أن الحواس الباطنة ثلاثة: متخيلة ومتفكرة ومتذكرة. (كليات القانون للآملي) **نابتتين**: نبت رستن گياه من نصر.

من مقدم الدماغ: تنبت إحداهما من يمين مقدم الدماغ وتتياسر، والأخرى من يساره وتتيامن ثم تلتقيان. (نفيسي)

يمينا إلى العين اليمنى، والنابتة يسارا إلى العين اليسرى، وذلك الملتقى يسمى بمجمع النور. والمذاهب المأثورة عن الحكماء في الإبصار **ثلاثة:**

الأول: مذهب **الطبعيين** وهو أن الإبصار **بانطباع** شبح المرئي في جزء من **الرطوبة الجليدية** التي هي كالجمد في الصقالة كما ينطبع في المرآة ما يحاذيها بواسطة الهواء **المشف**، وذلك الجزء من الجليدية زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي.

والثاني: مذهب الرياضيين وهو أنه بخروج جسم شعاعي من العين على هيئة مخروط رأسه **عند مركز البصر**، وقاعدته عند سطح المبصر، فمنهم من قال: إن ذلك **المخروط** مصمت، ومنهم من قال: إنه يخرج من العين أجسام دقاق أطرافها مجتمعة عند مركز البصر، وتمتد تلك الأجسام متفرقة إلى المبصر، فما انطبق عليه من المبصر أطرافها أدركه البصر، وما كان بين أطرافها لم يدركه البصر، ولذا يخفى عن البصر الأجزاء التي في غاية الصغر، والمسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات، ومنهم من قال: إنه يخرج من العين جسم كأنه خط واحد **شعاعي** مستقيم ينتهي إلى المبصر،..................

ثلاثة: إلا أن الجميع على أن الإدراك إنما يكون عند التقاء العصبتين، وأما قبل ذلك وبعده فروح مودّ لا مدرك، وإلا أدركنا الشيء الواحد شيئين. (آملي) **الطبعيين**: ووافقهم أرسطو وأتباعه كالشيخ الرئيس.

بانطباع: أي بارتسام صورة المبصر. والرطوبة الجليدية: اعلم أن العين مركبة من سبع طبقات وثلاث رطوبات: وهي الطبقة الصلبية والمشيمية والشبكية والرطوبة الزجاجية والرطوبة الجليدية والطبقة العنكبوتية والرطوبة البيضية والطبقة العنبية والقرنية والملتحمة. **المشف**: أي ما ينظر ما وراءه من استشفه: نظر ما وراءه.

عند مركز البصر: وهو التجويف الذي في الملتقى. **المخروط**: صورته هكذا: <<<.

شعاعي: قال الإمام: ومرادهم أي مراد أصحاب المذاهب الثلاثة القائلين بخروج الشعاع أن المرئي إذا قابل شعاع البصر استعد لأن يفيض على سطح المقابل للناظر من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط يتوهم رأسه عند الناظر، لكنهم سموا حدوث هذا الشعاع بخروج الشعاع من العين مجازا، فلا يرد أن الشعاع =

ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من أحد طرفي الطول إلى الطرف الآخر، ومن أحد طرفي العرض إلى الطرف الآخر.

والثالث: مذهب الإشراقيين وهو أن الإبصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع، بل بحضور المبصر عند الباصرة، فيحصل للنفس علم حضوري بالمبصر بنفس حضوره.

فالأولون القائلون بأن الإبصار بانطباع الشبح في الجليدية يزعمون أنه لا يكفي في الإبصار مجرد الانطباع في الجليدية وإلا لرئي شيء واحد شيئين؛ لانطباع صورته في جليديتي العينين، بل لا بد من تأدي الصورة إلى مجمع النور، ومنه إلى الحس المشترك بمعنى **أن انطباع الصورة** في الجليدية معد لفيضان صورة مثلها على مجمع النور، وهو معد لفيضان مثلها على الحس المشترك، ولم يريدوا أن الصورة المنطبعة في الجليدية منتقل منها إلى مجمع النور، ومنه إلى الحس المشترك؛ فإن الصورة عرض، ومن المستحيل انتقال العرض من محله.

واستدلوا عليه بوجوه، الأول: أن من نظر إلى الشمس **بتحديق** النظر مدة، ثم غمض عينيه يجد من نفسه كأنه ينظر إليها، فيبقى صورتها في العين مدة، وكذا من بالغ....

= إما عرض فلا ينتقل أو جسم فلا يخرج من الثقبة ما يخرق الأفلاك، ويحيط بنصف العالم، وإذا انطبق العين يعدم ويحدث مثله مرة أخرى بعد الفتح، وأن حركته ليست إرادية وهو ظاهر، ولا طبعية وإن كانت إلى جهة واحدة، ولا قسرية؛ إذ حيث لا طبع لا قسر وأن هبوب الرياح يوجب تشويشه، فكيف لا يرى غير المقابل؟ ولكنك سوف تعلم أن هذا التأويل لا يغني شيئا على ما سيأتي من كلام الأستاذ العلامة قدس سره.

ثم يتحرك: إذ لو لم يتحرك لم ير الشيء بكماله إلا النقطة منه.

أن انطباع الصورة: قال الإمام: إن مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا لفيضان صورته على الجليدية، ولا يمكن للبشر معرفة ذلك مفصلا، ثم انطباعها في الجليدية يعد لفيضان الصورة على ملتقى العصبتين، وفيضانها عليه يعد لفيضانها على الحس المشترك، وعند ذلك يتأثر الحاسة بها، فإذا تأثرت تنبهت النفس، وأحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه في جهة بحسب قربه وبعده، فتلك الصورة آلة للإبصار لا أنها مبصرة.

في النظر في الخضرة الشديدة، ثم غمض عينيه يجد صورة الخضرة منطبعة في عينيه، وإذا بالغ في النظر إليها، ثم نظر إلى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا، بل مختلطا بالخضرة، وما ذلك إلا لارتسام صورة المرئي في الباصرة، وبقائها فيها زمانا.

ورد أولا بأن صورة المرئي **باقية في الخيال** لا في الباصرة. وأجيب بأنه فرق بين التخيل والمشاهدة، فالتخيل هو الارتسام في الخيال بخلاف المشاهدة، والحالة التي يجده المحدق في الشمس والخضرة بعد الإغماض حالة المشاهدة لا حالة التخيل، فلا مساغ لأن يقال: "إن تلك الحالة لبقاء صورها في الخيال" وأنت تعلم أن المشاهدة مشروطة بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب، ولا كذلك في صورة الإغماض، فالقول بكون تلك الحالة حالة المشاهدة غير مستقيم، بل الحق أن تلك حالة التخيل، وإنما يظن أنها حالة المشاهدة؛ لمزيد قرب العهد برؤية **ما بهر العين**.

وثانيا بأن صورة المرئي في تلك الحالة **باقية في الحس** المشترك كما سيأتي، وسيأتي تحقيق القول في ذلك.

الثاني: أن المرئي إذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا لا يرى كما هو، وإذا بعد يرى أصغر مما هو عليه، وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم لا يرى، وما ذلك إلا لأن صورة المرئي ينطبع في جزء الجليدية ويحيط به **زاوية مخروط** متوهم لا وجود له، رأسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي.

بتحديق: التحديق: شدة النظر.(القاموس) **باقية في الخيال:** لأن خزانة الصور المحسوسة إنما هي الخيال لا الباصرة.
ما بهر العين: بهر القمر كمنع: غلب ضوؤه ضوء الكواكب، كذا في "القاموس". ما بهر العين أي ما غلبه ورآه العين.
باقية في الحس: لأنه يدرك الصور بحصولها فيه، فتبقى الصور فيه لقرب العهد بإدراكها.

فكلما كان قاعدته أقرب كان ساقا المخروط أقصر، وزاويته أعظم، فيرتسم المرئي في زاوية أعظم فلا يرى أصغر، وكلما كان القاعدة - وهي سطح المرئي- أبعد كان ساقاه أطول وزاويته أصغر، فيرتسم المرئي في زاوية أصغر فيرى أصغر، وإذا انمحى الزاوية لغاية البعد لا يرى، ومعلوم أن هذا السبب إنما يستقيم إذا جعلنا الزاوية موضعا للإبصار، وأما إذا جعلنا القاعدة موضعا له فيجب أن يرى كما هو، سواء خرج عن زاوية ضيقة أو غير ضيقة.

ورد أولا بأن القائلين بخروج الشعاع أيضا يدعون أن صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها، فلا اختصاص لهذا بمذهبكم. وثانيا بأنكم تجوزون انطباع شبح الكبير في الصغير، فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم.

الثالث: أن للإبصار **أسوة** بسائر الإحساسات، فكما أن الإحساس بسائر الحواس ليس بخروج شيء منها واتصاله بالمحسوس، بل بأن المحسوس يأتيها، فكذا الإبصار لا يكون بخروج شيء منه، بل لأن صورة المبصر تأتيه وتنطبع فيه، ورد بأنه قياس بلا جامع.

الرابع: أن العين جسم **صقيل** نوراني، وكل جسم صقيل نوراني إذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه، أما الكبرى فظاهر، وأما الصغرى؛ فلأن المنتبه من النوم إذا حك عينه شاهد في الظلمة نورا، وما ذلك إلا لامتلاء العين ....

زاوية مخروط: زاويه بمعنى گوشه، ومخروط جسميكه بشكل گزريك سرآن سطبر ويك سرآن باريك باشد.

أسوة: الأسوة بالكسر والضم: القدوة، كذا في "القاموس"، وفي "الصراح" بالضم والكسر پيشوادر مهمات.

صقيل: صقله: جلاه فهو مصقول وصقيل. (القاموس)

في ذلك الوقت من النور، وأيضا لولا انصباب النور من الدماغ إلى العين لم يكن فائدة في تجويف **العصبتين**، ورد بأنه لو تم؛ فإنما يدل على انطباع الأشباح في الباصرة لا على أن الإبصار إنما هو بسبب الانطباع.

الخامس: **أن الممرورين** يرون صورا لا وجود لها في الخارج، ولا بد لما يرى موجودة، فهي موجودة في البصر، ورد بأن هذه من قبيل **الرؤيا**، والكلام في الرؤية، ووجود تلك الصورة في الخيال لا في البصر.

واستدل نفاة الانطباع على بطلانه أولا بأن الجسم لا ينطبع فيه ما هو أكبر منه مقدارا، فلو كان الإبصار بالانطباع لزم أن لا يبصر إلا مقدار نقطة سواد العين الذي فيه أنسانها، واللازم صريح البطلان؛ لأنا نبصر نصف كرة العالم. أجيب عنه بأن المحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع صورة العظيم فيه. وثانيا بأنه لو كان الإبصار بانطباع شبح المرئي في الجليدية لكان المرئي بالحقيقة ذلك الشبح، **فيمتنع الحكم** من المبصر على العظيم بالعظيم؛ لأن الشبح ليس عظيما، وما هو عظيم ليس مبصرا.

العصبتين: فإن العصبتين الآتيتين إلى العينين مجوفتان كالأنبوبتين الأسطوانتين المتساويتين حجما، والتجويف فيها عظيم واسع يسع من الروح مقدار ما يكفي لتأوية الأشباح المنطبعة في الجليدية، وموضع التقاطع الصليبي بينهما هو موضع قوة البصر كما عرفت سابقا.

أن الممرورين: ممرور: آنكه زردى بروى غالب باشد، كذا في "الصراح"، وهو مشتق من المرة بمعنى الخلط الصفراء يعني أن أصحاب المرار يرون أشكالا مشرقة حمراء، وما ذلك إلا بانطباعها في الجليدية. **الرؤيا**: بالضم على فعلى بلا تنوين: خواب كه ديده شود. **فيمتنع الحكم**: ضرورة توقفه على إدراك المحكوم عليه وهو لم يدرك بعد.

وامتنع أن ندرك **بعد الشيء عنا** وأن لا نبصره حيث هو، ولزم أن لا نفرق عند الإبصار بين الكبير والصغير؛ لأن شبحهما المرتسمين في الباصرة متساويان، واللوازم كلها صريحة البطلان. أجيب عنه بأن شبح المرئي إذا ارتسم في العين وتأثرت الباصرة تنبهت النفس، فأحست بالمرئي الموجود في الخارج على ما هو عليه من العظم والصغر والقرب والبعد، فذلك الشبح آلة للإبصار لا أنه مبصر، بل المبصر هو الموجود في الخارج، وحصول شبحه في الباصرة شرط للإبصار.

وثالثـــا بأنه لو كان الإبصار بانطباع الشبح في الجليدية وفي مجمع النور، وكان السبب في كون المرئي واحدا مع تعدد شبحه في الجليديتين تأدّي الصورة منهما إلى ملتقى العصبتين دفعة واحدة، وارتسام صورة واحدة فيه؛ لأجل ذلك، وكان السبب في أن يرى الشيء الواحد متعددا عروض أن لا يتأدى الصورتان من الجليديتين إلى ملتقى العصبتين دفعة واحدة؛ لاعوجاج عارض في إحدى العصبتين حتى يرتسم في مجمع النور صورة، ثم صورة فيرى الشيء لأجل ذلك متعددا كما زعمتم، لزم أن يكون **عروض الحول** لأكثر الناس أكثر؛ لأن الروح الدماغي لطيف، فمن الممتنع **بقاؤه** في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم ولا يتأخر، وإذا جاز التقدم والتأخر عليه، فإذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان، فيكون الحول أكثر.

بعد الشيء عنا: لأن المرئي حينئذ بالحقيقة هو الشبح، وهو غير بعيد عنا.

عروض الحول: الحول محركة: ظهور البياض في مؤخر العين، ويكون السواد في قبل المآق أو إقبال الحدقة على الأنف، أو ذهاب حدقتها قبل مؤخرها، أو أن تكون العين كأنما تنظر إلى الحجاج، أو أن تميل الحدقة إلى اللحاظ كذا في "القاموس"، والمذكور في "شرح الموجز" للفاضل السديدي أن زوال العين إلى فوق وأسفل هو الذي يرى الشيء الواحد شيئين، وأما إلى الجانبين فلا يضر ضررا يعتد به. **بقاؤه:** فإنه ينفذ ويتحلل سريعا للطافته.

والجواب: أن هذا إنما يتوجه لو قيل: إن حامل القوة الباصرة هو الروح الدماغي في مجمع النور؛ ولم لا يجوز أن يكون حاملها هو العصب لا الروح، ولو سلم أن حاملها الروح فلم لا يجوز أن يكون حصول الروح في خصوص الملتقى شرطا في الإبصار.

ورابعا بأنه لو كان الأمر والسبب في وحدة المرئي تأدي الصورة من الجليديتين إلى مجمع النور دفعة واحدة، والسبب **في تعدده** أي في رؤية الواحد اثنين إعوجاج إحدى العصبتين لما أمكن أن يرى في حالة واحدة أحد الشيئين واحدا، والآخر اثنين؛ لأنه يستلزم أن يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله وزائلا معا في حالة واحدة، **واللازم** منتف؛ لأنه إذا كان قدامنا جسمان أحدهما على مسافة عشرة أذرع، والثاني على مسافة ذراع، وكان الثاني لا يحجب الأول عن بصرنا، فإذا نظرنا إلى الأقرب وجمعنا النظر عليه، وقصدناه بالنظر كأنا لا ننظر إلى غيره، **فإنا نراه واحدا** كما هو، ونرى الأبعد في تلك الحالة اثنين، وإذا نظرنا إلى الأبعد وجمعنا النظر عليه، فإنا نراه واحدا كما هو، ونرى الأقرب في تلك الحالة بعينها اثنين.

وأورد عليه بأن هذا ليس بمختص الورود على أصحاب الانطباع، بل هو وارد على القائلين بخروج الشعاع أيضا؛ فإنهم قالوا: إن المخروطين الخارجين من العينين إن التقيا بحيث يصير سهماهما خطاً واحدا رئي الشيء الواحد واحدا وإن تعدد سهماهما رئي متعددا.

في تعدده: أي تعدد المرئي الواحد عند الباصرة. وتفسير الأستاذ العلامة – قدس سره – يشير إلى المرجع ضمنا وإلى المعنى صراحة. **واللازم:** أي عدم إمكان رؤية أحد الشيئين واحدا والآخر اثنين في حالة واحدة.

فإنا نراه واحدا: هذا كله في الأحول، فإنه إذا يجمع النظر إلى شيء واحد يراه واحدا كما هو، وفي ما سواه يرى الواحد اثنين إذا كان ميلان جليديته إلى فوق أو أسفل كما يظهر من "السديدي".

ولما ورد عليهم أن اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن، قالوا: إن وقع السهمان على موقع واحد من المرئي رئي واحدا، وإن تعدد موقع السهمين رئي متعددا. ففي الصورة المذكورة لا يمكن أن يقال: بكون السهمين أو موقعهما متحدا ومتعددا معا في حالة واحدة، فهذا الإشكال مشترك الورود على أصحاب الانطباع وأصحاب الشعاع. ويجاب عنه بأن تعدد السهمين أو تعدد موقعيهما مع الواحدة في حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة إلى مرئيين، وإنما يمتنع بالنسبة إلى مرئي واحد.

وأما استقامة العصبتين واعوجاجهما في حالة واحدة ممتنع قطعا ولو بالنسبة إلى مرئيين، فلا إشكال على أصحاب الشعاع بخلاف أصحاب الانطباع، والحق أنه لا سبيل إلى إنكار حصول الصورة في الباصرة على تقدير القول بالوجود الذهني.

وأما أن الإبصار مجرد انطباع الصورة في الباصرة، فلا يساعدهم الدليل على هذا، بل لا يستقيم كما ستعرف.

واستدل الرياضيون على مذهبهم بوجوه، **الأول: أن الإنسان** إذا بصر وجهه في المرآة فلا يخلو، إما أن يكون لأجل انعكاس الشعاع من المرآة إلى المبصر فهو المطلوب؛ فإن الإبصار حينئذ يكون بخروج الشعاع،.........................

الأول أن الإنسان: حاصله أن الإنسان إذا رآى في المرآة وجهه، فإما أن يكون لانعكاس الشعاع الخارج من البصر لصقالتها إلى الوجه، أو لانطباع صورة الرائي في المرآة، ثم انطباع صورة أخرى من تلك الصورة في العين، لا سبيل إلى الثاني كما فصله الأستاذ العلامة - قدس سره - فتعين المطلوب. واعترض عليه بأن الانطباع وخروج الشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا، ولا يجب أيضا أن يكون السبب في كل شيء معلوما على التفصيل؛ فلم لا يجوز أن يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته إلى المرئي كنسبة العين إلى الصقيل مقتضيا لحصول الإحساس بذلك المرئي وإن لم تعرف لذلك علة مفصلة.

وقد شهد الامتحان والتجربة بأن الشعاع إذا وقع على صقيل كالمرآة ينعكس منه إلى شيء آخر، وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع، فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في علم المناظر. فإذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه إلى وجهه فيرى وجهه، ولا شعور له بالانعكاس، فيتوهم أنه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد، فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة، وإذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن أن صورته قريبة من سطح المرآة، وإذا كان بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب أن صورته غائرة في عمقها.

وإما أن يكون لأجل انطباع صورة الرائي في المرآة وانطباع صورة أخرى من تلك الصورة في عين الرائي، فذلك باطل، أما أولا: فلأن صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لانطبعت في موضع معين منه، **فيلزم أن لا ينتقل** من ذلك الموضع مع انتقال الرائي والواقع **خلاف ذلك**.

وأما ثانيا: فلأنه لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت إما في سطحها كالنقوش المنقوشة في ظاهرها، وهو صريح البطلان؛ لأنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها، وإما في عمقها وهو أيضا باطل؛ إذ ليس للمرآة ذلك العمق، ولأنه لا يمكن أن يرى الصورة المنطبعة في عمقها؛ لكثافة جرمها.

فيلزم أن لا ينتقل: كما أن الحائط إذا أخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة إليه يلزم ذلك اللون موضعا من الجدار ولا ينتقل بانتقال الرائي من مكان إلى مكان.

خلاف ذلك: فإنا نرى صورة الشجر مثلا في الماء أو المرآة تنتقل من مكانها في الماء أو المرآة بحيث انتقالنا.

وأما ثالثا: فلأنا نرى صور الجبال العظيمة في المرآة مع أن انطباع العظيم في الصغير محال. وأجيب عنه **باختيار الشق** الثاني والقول بأن **صورة الوجه** إنما تنطبع في المرآة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة إلى الوجه، والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة إلى الوجه ينتقل بانتقال الرائي، وأن المرئي ليس هي الصورة المنطبعة في سطح المرآة، بل ذو الصورة، وإنما هي آلة لإبصاره، فهي منطبعة في سطحها وما يرى هو ذو الصورة لا نفسها، وأن المحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع صورة العظيم فيه.

الثاني: أن من قل شعاع بصره ولطف كان إدراكه للقريب أصح؛ لتفرق الشعاع في البعيد، ومن كثر شعاع بصره وغلظ كان إدراكه للبعيد أصح؛ لأن الحركة في المسافة البعيدة تفيد الشعاع **رقة وصفاء** ولو كان الإبصار بالانطباع لما تفاوت الحال.

الثالث: أن **الأجهر** يبصر ليلا لا نهارا، والأعشى بالعكس، وما ذلك إلا لأن الأجهر يتحلل شعاع بصره؛ لقلته بشعاع الشمس، فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر، والأعشى لغلظ شعاع بصره لا يقوى على الإبصار إلا إذا أفادته الشمس رقة وصفاء.

والرابع: أن الإنسان يرى في الظلمة كأن نورا انفصل عن عينه وأشرق على أنفه،.....

باختيار الشق: أي انطباع صورة الرائي في المرآة، وانطباع صورة أخرى من تلك الصورة في عين الرائي.

صورة الوجه: جواب عن الوجه الأول من وجوه بطلان الشق الثاني.

رقة وصفاء: لأن الحركة تستلزم السخونة، والسخونة تستلزم رقة الغليظ وصفاءه.

الأجهر: قال الشيخ: الجهر هو أن لا يرى نهارا ويبصر ليلا؛ سببه رقة الروح وقلته جدا، فيتحلل مع ضوء الشمس، ويجتمع في الظلمة. والعشاء: وهو أن يتعطل البصر ليلا ويبصر نهارا؛ وسببه كثرة رطوبة من رطوبات العين وغلظها، أو رطوبة الروح وغلظه. (شرح الموجز للفاضل السديدي).

وإذا **أغمض عينه** على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت بين عينه وبين السراج. والجواب عن الكل: أنها لاتدل على كون الإبصار بخروج الشعاع، بل على أن في العين نورا، ونحن لا ننكر أن في آلات الإبصار أجساما مضيئة تسمى بالروح الباصرة، تحللها لرقتها مع ضوء الشمس، أو غلظها لرطوبة العين في الليل يمنع من الإبصار.

الخامس: أن مباحث علم المرايا والمناظر مبنية على خروج الشعاع من العين إلى المرئي، فلا محيد عن القول به. والجواب: أن تلك المباحث إنما تبتني على كون المخروط الشعاعي بين الباصرة والمبصر، وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف من الأمور الموهومة من قبيل الدوائر. والقسي والأقطاب الموهومة في الأفلاك المبتنى عليها علم الهيئة، لا على كونها أمورا موجودة في الخارج، وأصحاب الانطباع وأهل الإشراق أيضا لا ينكرون المخروط الشعاعي الوهمي، وإنما ينكرون وجوده في الخارج، هذا.

واستدل نفاة خروج الشعاع على بطلانه أولا بأنه لو كان الإبصار بخروج الشعاع **لاختلف الرؤية** بهبوب الرياح وركودها؛ لتشوش الجسم الشعاعي الخارج من العين بهبوبها كما يختلف السماع بهبوب الرياح وركودها؛ لتشوش الهواء الحامل للصوت بهبوب الرياح.

وثانيا بأنا نعلم بالضرورة أن النور الذي يخرج من عين البقة يستحيل أن يقوى على أن يحيط بنصف كرة العالم، بل لو انقلبت البقة،..........................

أغمض عينه: إغماض: چشم فرو خوابانيدن، والمراد ههنا: إغماض ناقص؛ فإن الخطوط الشعاعية لا يراها إلا من أغمض عينه إغماضا ناقصا. **لاختلف الرؤية**: فيبصر ما تتوجه إليه الرياح عن مسافة بعيدة لا يعتاد رؤيته عن مثل تلك المسافة؛ لإيصالها الشعاع إليه، ولا يبصر ما تتوجه عنه ولو كان قريبا بعدمه، بل يلزم أن يرى الإنسان ما لا يقابل ولا يرى ما يقابله؛ لإيصالها الشعاع إلى الأول، وعدمه إلى الثاني.

بل الإنسان والفيل بأسرها أجساما شعاعية لما أمكن ذلك.

وثالثا بأن الشعاع إن كان عرضا **استحال انتقاله**، وإن كان جسما **استحال** أن يخرج من الأفلاك ويصل إلى الكواكب، وأن يخرج من عينهما بل من عين البقة جسم ينطبق على نصف كرة العالم، ثم إذا **أطبق الجفن** عاد إليها أو انعدم، ثم إذا فتحت العين عاد مثله، وهكذا.

ورابعا بأن حركة الشعاع ليست إرادية وهو ظاهر، ولا طبعية؛ وإلا لكانت إلى جهة واحدة، ولا قسرية؛ إذ لا قسر حيث لا طبع. وتجويز أن يكون حركته إلى جهة واحدة طبعية، وإلى ما عداها من الجهات قسرية وإن لم يكن القاسر معلوما لنا **مكابرة** لا يستحق أن يصغى إليها.

وخامسا بأنه لو كان الإبصار بخروج الشعاع لوجب أن لا يرى الشيء إلا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع إلى المرئي، وأن **يرى القمر** قبل الثوابت بزمان ينقطع فيه الشعاع مسافة ما بينهما، وكل ذلك باطل بالضرورة.

وأجيب عن هذه الوجوه بأن مراد القائلين بخروج الشعاع أن المرئي إذا قابل شعاع البصر استعد لأن يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط رأسه عند مركز البصر، لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها إليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء ....

استحال انتقاله: فإن العرض يمتنع عليه الحركة والانتقال. **استحال**: لما تمنع عليها الخرق والالتيام.

أطبق الجفن: إطباق: *پوشيدن تو برتو*. (الصراح) أطبقه: غطاه، والجفن: غطاء العين من أعلى وأسفل. (القاموس)

مكابرة: وكذا ما قيل: من أنه يجوز أن يكون حركته إرادية، وظهور انتفاء الإرادة مسلم بحسب الشهرة ودون اليقين مكابرة فاضحة. **يرى القمر**: لأنه على الفلك الأول القريب منا، والثوابت على الفلك الثامن الأبعد منه.

وأجيب: المجيب الشارح القديم لـــ"التجريد".

فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها إليه.

وهذا الجواب لا يغني شيئا؛ لأن الشعاع الحادث الفائض على سطح المرئي إن كان موجودا في الخارج، ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج رأسه عند مركز البصر، فإما أن يحدث على سطح المرئي بمقابلة عين كل راء شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه ألف راء ألف شعاع في الخارج، وعلى سطح المرئي الذي يراه راء واحد شعاع واحد في الخارج، فذلك سفسطة ضرورية البطلان، أو يحدث بمقابلة عين راء شعاع ولايحدث بمقابلة عين راء آخر شعاع أصلا، وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل بداهة، ويبقى الكلام في ذلك الشعاع، وذلك المخروط الموجودين في الخارج، هل هما جوهران أو عرضان.

وبالجملة فالقول بوجود المخروط الشعاعي وقاعدته في الخارج لا يخلو عن مفاسد، فلعل الحق أن آلة الإبصار جسم نوراني في الجليدية يرتسم بين العين والمرئي مخروط وهمي، يتعلق إدراك النفس بالمرئي من جهة زاويته التي هي في الجليدية، ويشتد حركته عند رؤية البعيد، فيتحلل إن كان لطيفا، ويفتقر إلى تلطيفه إن كان غليظا، ويحدث منها في المقابل أشعة يكون قوتها في موقع سهم المخروط الوهمية، ويكون له حالات الاستقامة والانعكاس والانعطاف، فهذا المخروط الوهمي ينفذ في الجسم الشفاف كالهواء المتوسط بين الرائي والمرئي على الاستقامة، ولا ينعطف على سطحه، فلا يرى الجسم الذي يتوسط الهواء بينه وبين الباصرة أكبر مقدارا مما هو عليه.

وكذا كل شفاف **شفيفه** كشفيف الهواء كالأفلاك بخلاف الشفاف الذي شفيفه ....

شفيفه: شفيف: تنک شدن جامه، كذا في "الصراح"، وفي "القاموس" شف الثوب يشف شفوفا وشففا وشفيفا: رق فحكى ما تحته.

مخالف لشفيف الهواء كالماء، فالشعاع بعضه ينفذ فيه مستقيما، وبعضه ينعطف على سطح ذلك الشفاف، ثم ينفذ فيه إلى المبصر، ولذا يرى **العنبة** في الماء بقدر **الإجاصة** إذا كانت قريبة من سطح الماء؛ لأن شعاع البصر ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا معا، ولا يتمايز الشعاعان؛ لقربهما من سطح الماء، فإذا كانت بعيدة من سطح الماء يكون بالشعاعين المتمايزين، فيرى في موضعين من الماء، وإذا كان قاعدة المخروط الشعاعي **جسم صقيل**، ينعكس منه الشعاع إلى ما يقابله، وهذا القدر مما لا ينكرها أحد من أصحاب المذاهب الثلاثة، ويستقيم عليه مباحث المرايا والمناظر هذا.

وأما الإشراقيون: فإن اكتفوا **بمجرد** أن الإبصار إضافة إشراقية بين الباصرة والمرئي بها، ينكشف المرئي عند النفس انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون انطباع شبح أو خروج شعاع. واستدلوا على ذلك ببطلان المذهبين الأولين بما سبق، ولم ينكروا المخروط الشعاعي الوهمي وحالاته المذكورة في علم المناظر، فلا بأس عليهم، **وإن زادوا** على ذلك أن المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر، ويصير بذلك آلة للإبصار كما هو مشهور مذكور في تقرير مذهبهم.

العنبة: عنبة يك دانه انگور مثال تولة وحبرة، وهو بناء نادر؛ لأن الأغلب على هذا البناء الجمع نحو قرد وقردة، إلا أنه قد جاء للواحد، وهو قليل، وجمعه عنبات وعنب وأعناب. (الصراح مختصرا)

الإجاصة: إجاص بالكسر آلوبخارا إجاصة يكى. (الصراح)

جسم صقيل: صقله: جلاه، فهو مصقول وصقيل (القاموس) جسم صقيل: جسم زدوده جلا كرده شده.

بمجرد: كما ذهب إليه صاحب الإشراق.

وإن زادوا: وهو المشهور في ما بين المتأخرين في تقرير مذهب صاحب الإشراق.

ورد عليهم أولا أن كون الشعاع الذي هو في عين بقة قويا على إحالة نصف كرة العالم **إلى كيفيته خلاف** الضرورة العقلية، وثانيا أنه لو كان الإبصار بتكيف المشف المتوسط بكيفية الشعاع البصري لكان كلما كانت عيون المبصرين أكثر كان الإبصار أقوى؛ لكون الكيفية التي يتكيف بها المشف المتوسط بسبب مقابلة البصر عند ذلك أشد.

فإن قالوا: إن تلك الكيفية لا تقبل الاشتداد، فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون أولى من الباقي؛ لأن كل واحد منها علة مستقلة، وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم أن لا يراه إلا ذلك البعض. فإما أن يحصل تلك الحالة بكل تلك الأسباب فيلزم تعليل الواحد الشخصي بالعلل المتعددة الكثيرة، أو لا يحصل بشيء منها، وحينئذ يلزم أن لا يحصل الإبصار.

وأجيب عن الأخير بأنا نختار أن تلك الحالة يحصل لجميع تلك العيون، ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي؛ لأنه إذا كان أمور تصلح أن يكون كل واحد منها علة مستقلة، فأيهما كان سابقا على ما سواه من تلك الأمور سواء كان واحدا أو كثيرا يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه، فإذا وجد من تلك الأمور اثنان أو أكثر يكون العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها؛ لأن شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد، وإنما يوجد في المجموع كما أن عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة؛ لعدم المعلول بشرط أن يكون سابقا ....

إلى كيفيته: أي كيفية الشعاع البصري. **خلاف** الخ: بل نقول: إن البقة بل الإنسان والفيل لو كان لكليته نورا لم يتصور إحالته لما في عشرة فراسخ من الهواء في كيفيته فضلا عن هذه المسافة.

وأجيب: المجيب العلامة القوشجي في "شرح التجريد". **عن الأخير**: أي الاعتراض الأخير.

على ما سواه من الأعدام، ولا يلزم من اجتماع أعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة؛ لأن العلة المستقلة حينئذ تكون مجموعها **لا واحدا واحدا** منها؛ لأن ذلك الشرط إنما يوجد في المجموع لا في واحد واحد منها، فعند اجتماع العيون نختار أن تلك الحالة تحصل لجميعها، ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة.

لا يقال: إذا نظر شخص في المرئي، وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط، فإذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي، فإما أن يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر، وحينئذ يلزم تحصيل الحاصل، أو لا يحصل وحينئذ يلزم أن يراه الناظر المتأخر، وذلك باطل، ولو جوزنا أن يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم إمكان رؤية شخص بعين شخص آخر، ويلزم إمكان رؤية الأعمى للمبصرات؛ لأن ذلك إنما يلزم لو لم يكن هناك شرائط أخر غير التكيف بكيفية الشعاع، هذا ما قيل.

والحق أن تعدد العلل المستقلة للمعلول الواحد الشخصي باطل، ومجموع العلل المستقلة غير معقول، وعلة عدم المعلول إنما هي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد من العلل الناقصة، ولا مجموع أعدامها. واشتراط السبق فيما يظن تعدد العلل المستقلة يبطل استقلال كل منها، والقول بأنه عند اجتماع العيون تحصل تلك الحالة لجميعها، ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها باطل؛ لأنا إذا فرضنا اجتماع ألف عيون على رؤية مرئي معا.

لا واحدا واحدا: حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي.

فإما أن يحصل تلك الحالة للمشف المتوسط بينها وبين المرئي بالمجموع، وهو باطل؛ لأنا إذا فرضنا أن عينا من تلك العيون قد أغمضت لزم القول ببطلان تلك الحالة دفعة ببطلان علته أعني مجموع الألف، فيلزم بطلان رؤية سائر العيون دفعة، واللازم صريح البطلان؛ إذ لا معنى لبطلان رؤيتنا بإغماض من سوانا عينه، على أن فساد ذلك أجلى من كل ما يبين به، أو يحصل تلك الحالة للمشف المتوسط بينها بكل واحد واحد من العيون، فلم يكن علتها المستقلة مجموع العيون، بل واحد واحد منها.

وبالجملة فلا سبيل إلى القول بتكيف المشف المتوسط بين الباصرة والمرئي بكيفية الشعاع التي في البصر، وصيرورته آلة للإبصار، كما لا سبيل إلى القول بحدوث الشعاع على المرئي بمثل هذا البيان. فالحق أن في آلات الإبصار روحا مضيئة إذا قابلها المرئي مع تحقيق الشرائط وارتفاع الموانع ينكشف المرئي عند المدرك انكشافا شروقيا، ويتوهم عند الإبصار مخروط شعاعي وهمي كما مر. وإلى هذا يشير كلام المعلم الثاني في رسالة "الجمع بين الرائين".

ثم إن للإبصار شروطا عند الفلاسفة يمتنع الإبصار بدونها ويجب معها: منها مقابلة المرئي للرائي أو كونه في حكم المقابل كما في رؤية الإنسان وجهه في المرآة. ومنها عدم البعد المفرط، وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه، وبحسب عظم المرئي وصغره، وبحسب إشراق لونه وكمودته. ومنها عدم القرب المفرط.

ومنها عدم الصغر المفرط، وهذا أيضا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وقرب المرئي وبعده. ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي، والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع من نفوذ الشعاع لا الجسم الملون أو المضيء؛ فإن الزجاج الملون لا يحجب عن الإبصار،

والأرض مع عدم اللون والضوء حاجبة. ومنها أن يكون المرئي **مضيئا** إما بالذات أو بالغير. ومنها أن لا يكون المرئي لطيفا في الغاية كالسماوات وكرة النار والهواء الصافي. ومنها سلامة الحاسة. ومنها القصد إلى الإحساس.

قالوا في وجه الاشتراط: إنا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من هذه الشروط؛ وأنه لو جاز عدم الإبصار معها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها. والحق أن هذه شرائط عادية لا غير، والدليل لا يدل على أزيد من هذا. ثم إن الإبصار يتعلق أولا وبالذات بالضوء، وبواسطته **وساطة في الثبوت** باللون، وبوساطتها بالعروض بما عداهما من الأشكال والمقادير والحركات وغيرها، هذا وقد أطنبنا الكلام تبصرة للناظرين في هذا المقام.

الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة: **السمع**، وهو قوة مرتبة في العصبة المفروشة **على سطح** باطن **الصماخ** بها يدرك الصوت،..

مضيئا: فلا يرى شيء في الظلمة المفرطة. **وساطة في الثبوت**: اعلم أن الواسطة عندهم ثلاثة أقسام، الأول: الواسطة في الإثبات، وهي عبارة عن الحد الأوسط؛ لأنه واسطة في إثبات الأكبر للأصغر أو نفيه عنه في ملاحظة الذهن. والثاني: الواسطة في الثبوت، وهي ما يكون واسطة في ثبوت العارض للمعروض في نفس الأمر بأن يكون ذو الواسطة معروضا حقيقيا سواء كان الواسطة أيضا معروضا حقيقيا كثبوت الحركة للقلم بواسطة اليد، أو يكون المعروض حقيقة هو ذو الواسطة والواسطة سفير محض كثبوت الصبغ للثوب بواسطة الصباغ، فللواسطة في الثبوت قسمان. والثالث: الواسطة في العروض، وهي ما يكون الواسطة فيها معروضا حقيقيا، ويكون نسبة العارض إلى المعروض بطريق المجاز كعروض الحركة للجالس في السفينة. **السمع**: قيل: قوة السمع أفضل؛ لكونه شرطا في النبوة دون البصر؛ ولأن السمع يتصرف في الجهات الست دونه، ولأن من فقد السمع فقد النطق وجميع العلوم. وقيل: الباصرة أفضل؛ لأن إدراكها بالنور وإدراك السامعة بالهواء، والنور أشرف من الهواء، والنور يدرك الكواكب من قريب عشرة آلاف فرسخ. (أنوار الحواشي) **على سطح**: فإن ثقب الأذن بعد اعوجاجه يؤدي إلى حفرة فيها هواء راكد وسطها الأعلى مفروش بليف العصب الذي فيه قوة السمع،وذلك الاعوجاج؛ ليحصل للهواء الحامل للصوت بسبب تلك التعاويج مزاج معتدل وتنكسر عنه سورة البرد والحر الخارجين، وأيضا ليصفو بتلك التعاويج عن الشوائب. **الصماخ**: بالكسر فرج الأذن كالأصموخ، والأذن نفسها. (القاموس)

وذلك أن الهواء الذي بين **القارع** والمقروع أو بين القالع والمقلوع ينضغط بعنف القرع أو القلع العنيفين، ويتموج فينتهي تموجه إلى الهواء الراكد في الصماخ، **ويموجه بشكل نفسه** فيقع على جلدة مفروشة على عصبة في مقعر الصماخ فيها هواء تحتقن، وفيها قوة تدرك بها ما يؤدي إليها الهواء المنضغط من الصوت والهيئة العارضة له، فإذا وقع الهواء المتموج على تلك الجلدة يحصل طنين في العصبة كمد الجلد على الطبل، فتدرك بالقوة المودعة فيها الصوت وهيئته.

أما أن القرع يوجب تموج الهواء؛ فلأن القارع يموج الهواء إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها، وأما أن القلع يوجبه؛ فلأن القالع يموج الهواء إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها المقلوع إلى جنبتيها، **ويشترط** مقاومة المقروع للقارع كما في قرع الطبل، ومقاومة المقلوع للقالع كما في قلع الكرباس بخلاف القطن؛ فإنه لا يقاوم القارع والقالع. ثم إنه لا يجب وصول الهواء المنضغط الحامل للصوت بعينه إلى الصماخ، بل قد يتكيف ما يجاوره من الهواء بالصوت ويموج، فيتكيف به ما يجاور ذلك الهواء المجاور إلى أن ينتهي إلى الصماخ، فيتكيف بالصوت الهواء الراكد في الصماخ.

والدليل على أن السماع **يكون بوصول** الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ وجوه:

القارع: الإقراع: الإمساس والتفريق، فيدخل فيه تفريق الكرباس. **ويموجه بشكل نفسه**: أي يموج ذلك الهواء الفاعل للصوت الهواء الراكد في الصماخ على هيئة تموجه. **ويشترط**: إذ بدون المقاومة كما في القطن لا يحدث الصوت. **يكون بوصول إلخ**: وقد أورد الصدر الشيرازي بأنه إذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور، لم يكن لتماس الأفلاك صوت، ولو فرض لم يمكن وصوله إلينا؛ لامتناع النفوذ في أجزاء الأفلاك لكن نسب إلى القدماء أنهم يثبتون للفلك أصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس، وحكى فيثا غورس أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الأفلاك وأصوات حركات الكواكب، ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية، ورتب عليه الألحان والنغمات وكمال علم الموسيقي. (أنوار الحواشي)

الأول: أن من وضع فمه على طرف **أنبوبة** طويلة، ووضع طرفها الآخر في أذن إنسان **وصاح** فيها بصوت عال سمعه ذلك الإنسان دون سائر الحاضرين.

الثاني: أنا نرى رماة **البنادق** يشعلون الفتيلة المرمي بها وبعد زمان نسمع أصواتها، وكذا نرى ضرب الفأس على الخشب أولا وبعده بزمان نسمع الصوت.

الثالث: أن الصوت يميل مع الريح، فمن كان في جهة يهب إليها الريح يسمعه وإن كان بعيدا، ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وإن كان قريبا.

الرابع: أنه إذا كان بين متجاورين حاجز كباب من الزجاج بحيث لا ينفذ فيها الهواء؛ فإنهما يتناظران ولا يسمع أحدهما صيحة الآخر، وهذه أمارات حدسية تفيد اليقين، وليست من قبيل **الاستدلال بالدوران** حتى يقال: إن الدوران **لا يفيد إلا الظن**.

أنبوبة: *ميان دو پيوندى* وهي أفعولة، أنبوب أنابيب جمع كذا في "الصراح"، وفي "القاموس": الأنبوب من القصب والرمح: كعبهما كالأنبوبة. **صاح**: صيح: *آواز كردن* من ضرب.

البنادق: جمع البندق بالضم وضم الدال: *گوى گلين كه اندازند*، كذا في "الصراح"، وفي "القاموس" البندق بالضم: الذي يرمى به يعني أعم من أن يكون من الطين أو من غيره، والمراد بندقة الحديد أو الأسرب التي ترمى بها في البنادق التي هي من الآت الحرب، واستحدث في بلاد فرانس سنة ١٤١٤ وقيل: سنة ١٦٩٠ من السنين المسيحية، ويقال له في الفارسية: *تفنگ*، وعبرت بهذا الفظ في التواريخ العربية للمتأخرين، كذا للنفائس، فعلى هذا يمكن أن يكون المراد ههنا هي هذه الآلات، بل هو أولى لعود الضمير في أصواتها إليها من غير تكلف.

الاستدلال بالدوران: لإثبات العلية طرق كثيرة عندهم، والعمدة منها الدوران، وهو اقتران الحكم العلة وجودا وعدما أي كلما وجد الوصف المشترك وجد الحكم، وكلما عدم ذلك المشترك عدم الحكم. وتقرير الاستدلال بالدوران ههنا أن السماع يدور مع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ، فكلما وجد وصول ذلك الهواء وجد السماع، وكلما عدم عدم، فعلم أن وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ علة للسماع.

لا يفيد إلا الظن: لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطا للعلية، أو خصوصية الفرع مانعا، والعلم بانتفائهما صعب جدا.

ويعارض بوجوه: منها أن **الحروف المصمتة** لا وجود لها إلا في آن حدوثها، فهي تسمع قبل وصول الهواء الحامل لها إلى الصماخ، والجواب: أنها آنية الحدوث لا آنية الوجود، فيجوز أن يبقى زمانا يصل فيه الهواء الحامل لها إلى الصماخ.

ومنها أن حامل حروف الكلمة الواحدة إما هواء واحد فيلزم أن لا يسمعها إلا سامع واحد؛ لأن بقاء ذلك الهواء الواحد بالكلية على ذلك الشكل إلى أن يصل بكليته إلى صماخ واحد نادر جدا، أو أهوية متعددة فيلزم أن يسمعها سامع واحد مرارا كثيرة، وأجيب باختيار الثاني والقول بأنه يجوز أن يكون الواصل إلى صماخ السامع الواحد هواء واحدا من تلك الأهوية، أو يكون متعددا، ويكون السماع مشروطا بالوصول أول مرة، فينتفي السماع بوصول ما يصل بعد الواحد من الأهوية؛ لانتفاء ذلك الشرط.

الحروف المصمتة: هي ما عدا "مر بنفل"، كذا في "القاموس" وكتب التصريف. وقال الشيخ الرضي: حروف المصمتة ضد حروف الذلاقة، والشيء المصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلا؛ سميت بذلك لثقلها على اللسان بخلاف حروف الذلاقة، ويقال لها: الصامتة أيضا. واعلم أن منها حروفا لا يمكن تمديده كالتاء والدال والطاء، وهي المسماة بالآنية؛ لأنها لا توجد إلا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس، وأول زمان إرسالها، وهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة بالنسبة إلى الخط، والآن مع الزمان، وهي ليست من الأصوات، ولا من عوارضها إلا على كونها أطرافا لها، وتسميتها بالحرف أولى من تسمية غيرها به؛ لأن الحرف هو الطرف، وهذه بالحقيقة هي الأطراف، ومنها ما لا يمكن ذلك فيها، فمنها بالظن الغالب أنها آنية وإن كانت زمانية في الحس مثل الحاء والخاء؛ فإن الظن أن هذه حاآت متوالية كل واحد منها آني لكن الحس لا يشعر بامتياز أزمنتها، فيظنها حرفا واحدا زمانيا، ومنها أن الظن الغالب كونها زمانية حقيقة كالسين والشين؛ فإنها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره، هكذا حققه بعض الأعلام. وإذ كان الظن الغالب بكون أكثرها آنية قال الأستاذ العلامة قدس سره: لا وجود لها إلا في آن حدوثها. فقد قال الإمام أيضا في "نهاية العقول" وغيرها: إن الصامت البسيط حقيقة وحسا آني يحدث في الآن.

ومنها أنه قد يسمع السامع كلام غيره مع حيلولة الجدار بينهما من جميع الجوانب، فتحقق السماع من دون وصول الهواء الحامل للصوت. وأجيب بأن الهواء الحامل له ينفذ في مسام الجدار. ورد بأن الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج، ونفوذه في المسام الضيقة مع ذلك الشكل المخصوص غير معقول. ودفع بأن تكيف الهواء بكيفية الصوت لا يتوقف على التشكل الحقيقي بشكل مخصوص.

ومنها أن الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ إما أن يكون مسموعا أو لا، وعلى الأول يلزم أن يكون الكلمة الواحدة مسموعة مرتين، مرة بقيامها بالهواء الواصل إلى الصماخ، ومرة بقيامها بالهواء الخارج عنه، واللازم صريح البطلان، وعلى الثاني يلـــزم أن لا يدرك جهة الصوت. والجواب: أنا نختار الثاني، وإدراك جهة الصوت إنما هو بإدراك جهة إتيان الهواء الحامل للصوت الواصل إلى الصماخ، لا بسماع الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ. واختيار الأول والقول بأن السماع مشروط بأن يصل أول مرة، فيكون الشرط منتفيا بعدها فينتفي المشروط بانتفاء الشرط لم أحصله؛ فإن هذا إنكار لكون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ مسموعا؛ لأنه اختيار لذلك الشق.

ومنها أنه لو كان السماع بوصول الهواء المتموج المتكيف بالصوت إلى الصماخ وتكيف الهواء الراكد في الصماخ به لزم أن يسمع كل صوت مرتين؛ لوصول الهواء المتكيف بالصوت إلى الصماخين، وتكيف الهواء الراكد في الصماخين بالصوت. والتزام أن الصوت يسمع سمعتين بكلتا القوتين المودعتـــين في العصبتين المفروشتين

على سطح الصماخين، لكن لا يحس بالسمعتين؛ لاتحاد زمانيهما، لا يخلو عن بعد لا سيما وفي اتحاد آن وصول الهواء المتكيف بالصوت إلى الصماخين في الأحوال والأوقات بأسرها للكلام مجال واسع.

الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة: قوة الشم، وهي قوة مرتبة في الزائدتين اللتين في البطن المقدم من بطون الدماغ الشبيهتين **بحلمتي** الثدي **يدرك بها الروائح**. وقد اختلف في كيفية إدراك الروائح بها، فذهب **الجمهور** إلى أن الهواء المتوسط بين هذه الحاسة وجرم ذي الرائحة ينفعل من ذلك الجرم، ويتكيف بكيفيته **بسبب مجاورته**، ويصل ذلك الهواء المتكيف بتلك الكيفية إلى الخيشوم، فتدرك تلك الرائحة بهذه الحاسة، وكلما كان الهواء أبعد من جرم ذي الرائحة كانت الرائحة فيه أضعف؛ لأن كل جزء من الهواء ينفعل عن مجاوره، وكيفية المتأثر أضعف من كيفية المؤثر.

وذهب البعض إلى أن إدراك الروائح بهذه القوة بتبخر وانفصال أجزاء من ذي الرائحة مخالطة للأجزاء الهوائية، فتصل إلى القوة الشامة، فتدرك بها. **وزعم** البعض أنه **يفعل** ذو الرائحة في القوة الشامة فعلا من دون استحالة الهواء في الكيفية ومن غير تبخر وانفصال.

بحلمتي: حلمة بالتحريك: سرپستان. (الصراح) **يدرك بها الروائح**: المتصعدة مع الهواء المتنشق؛ فإن مجرى الأنف عند أعلاه ينقسم إلى قسمين: قسم غليظ يتسع منحدرا مؤديا إلى آخر فضاء الفم، وفيه ينفذ الهواء إلى الحنجرة، وقصبة الرية. وقسم دقيق يصعد فيه الهواء إلى المصفاة، ومن هناك إلى داخل الأم الجافية في ثقوب فيها محاذية لثقوب المصفاة، ومن هناك ينفذ إلى الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي. (نفيسي)

الجمهور: وهو مختار الكابتي والصدر الشيرازي من المتأخرين. **بسبب مجاورته**: من غير أن يخالطه شيء من أجزاء ذي الرائحة. **وزعم إلخ**: ذكره شارح "حكمة العين" والصدر الشيرازي. **يفعل إلخ**: يعني أن الرائحة تتأدى إلى الشم لا بتحلل شيء ولا باستحالة الهواء المتوسط بل لأن الجسم ذا الرائحة يفعل فعل إيجاد الريح في القوة الشامة.

استدل أصحاب المذهب الثاني أولا بأنه لولا تحلل أجزاء من الجسم ذي الرائحة ومخالطتها الأجزاء الهوائية لما كانت الحرارة والدلك والتبخر **تذكي** الروائح، ولما كان البرد الشديد يخفيها، **واللازمان باطلان**. والجواب: أن إذكاء الحرارة والتبخير والدلك للروائح إنما هو لإعدادها الهواء المتوسط للاستحالة إلى كيفية ذي الرائحة، والبرد **بخلاف ذلك**، أو لأن الحرارة تعين القوة الشامة على الإدراك بخلاف البرد.

وثانيا بأنه لولا تحلل الأجزاء من الجسم ذي الرائحة لما كانت **التفاحة** يذبل بكثرة الشم. والجواب: أن كثرة اللمس تعين على تحلل رطوبات التفاحة فهي تذبل بمرور الزمان، وبكثرة اللمس بسبب تحلل رطوباتها لا بسبب انفصال أجزائها ومخالطتها بالأجزاء الهوائية عند شمها؛ إذ من المعلوم أنه لا يتحلل منها أجزاء يملأ مواضع كثيرة تعطرت برائحتها.

واستدل أصحاب المذهب الثالث بأن النار مع شدة إحالتها لما تجاورها لا تسخن إلا بمسافة قريبة منها، فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة إلى كيفيته، وقد حكى المعلم الأول في "التعليم الأول" أن **الرخمة** قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة **جيف** قتلى الملحمة وقعت بين اليونانيين ....

تذكي إلخ: تذكية: تيزكردن، وذكى بالقصر: تيزشدن إذكاء متعد منه. (الصراح)
واللازمان باطلان: فإن الرائحة تذكو عند حك جسم ذي رائحة ودلكه، والبرد الشديد يخفي الرائحة ويكلها.
بخلاف ذلك: فإن البرد يجمد السيال ويسكنه، والحر يفرقه ويذيبه، فبتجميده السيال والروائح لا يتكيف الهواء بها، ويتكيف عند تفرق الروائح بالحرارة والتبخير، وكذلك بالدلك الموجب للحر.
التفاحة: تفاح بالضم والتشديد: سيب تفاحة يكى، ذبول: پژمردن من نصر وكرم. (الصراح) **الرخمة**: بفتحي الراء المهملة والخاء المعجمة مرغ مردار خوار. (الصراح) **جيف**: جيف: بكسر الجيم وفتح المثناة التحتانية جمع جيفة بالكسر بمعنى مردار بوى گرفته، والقتلى جمع قتيل بمعنى المقتول، والملحمة: الوقعة العظيمة القتل. (الصراح، والقاموس)

مع امتناع أن يبلغ استحالة الهواء إلى تلك المسافة، وأن يتحلل من تلك الجيف أجزاء تبلغ مائتي فرسخ؟ والجواب: أن ذلك مجرد استبعاد، ولا دليل على الامتناع؛ وأنه من الجائز هبوب رياح قوية يصل بها الهواء المتكيف بكيفية الرائحة إلى تلك المسافة البعيدة، على أنه يجوز أن يكون إدراكها للجيف بالإبصار حين هي **معلقة** في جو العالي، كذا قال الشيخ.

وأبطل المذهب الثاني بأن قليلا من المسك يعطر هواء بيت كبير، ويدوم ذلك التعطير مدة بقائه، وإن خرج ذلك الهواء من البيت، ودخل فيه هواء آخر من غير أن يقل وزنه. كيف **ولو فتت** ذلك المسك كله إلى أجزاء صغار لم يشغل هواء البيت بالكلية، فلو كان الشم بالتبخر، وانفصال أجزاء من ذي الرائحة لما أمكن ذلك.

وأبطل الثالث بأن المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة، وقد يحرق ويفنى بالكلية مع أن رائحته تدرك في الهواء أزمنة متطاولة، **فكيف يتوهم** أن الشم هناك بفعل المسك في القوة الشامة؟ فتعين أن يكون الحق هو المذهب الأول، لكن يرد عليه أنه من المعلوم المجرب أن الجسم ذا الرائحة إذا كان حيث تهب الرياح يتكيف الهواء برائحته، وتزول عنه رائحته بالكلية، أو تضعف جدا، ولذا يهتمون **بتفديم الأباريق** والقوارير المملوءة من الطيب والعروق والعطور **النوافح**،..............................

معلقة: من التعليق بمعنى درآويختن. **ولو فتت**: فت بالتشديد: ريزه ريزه كردن من نصر يقال: فته فهو مفتوت وفتيت. (الصراح) **فيكف يتوهم**: والحال أن المسك غير باق؛ لفنائه بالكلية بسبب الاحتراق.

بتفديم: فدام بالكسر: سرپوش ابريق، تفديم: سرپوش ساختن. (الصراح) وفي "القاموس": فدمته تفديما وفدم فاه وعليه بالفدام يفدم وفدم: وضعه عليه. **الأباريق**: أباريق:جمع إبريق بالكسر معرب آبريز، قوارير: جمع قارورة بمعنى شيشه. (القاموس والصراح) **النوافح**: جمع نافحه از نفح بمعنى دميدن بوئ خوش.

ويشاخون في **فتق النوافج**، فإما أن يكون الرائحة تنتقل عنه إلى الهواء من دون انفصال جزء منه حامل للرائحة، ومخالطته الهواء، فيلزم انتقال العرض، وهو محال، أو لا ينتقل عنه وتحدث في الهواء رائحة أخرى، فكيف تزول عنه الرائحة ولم تضعف رائحته؛ إذ لا وجه لزوالها عنه أو لضعفها فيه على هذا التقدير. فلا محيد عن القول بأن الأجزاء اللطيفة الحاملة للرائحة تتحلل وتنفصل عن الجسم ذي الرائحة، وتخالط الأجزاء الهوائية، ولذا تزول الرائحة من الجسم ذي الرائحة أو تضعف؛ لانفصال تلك الأجزاء عنه بالكلية، أو انفصال بعضها عنه.

فلعل الحق أن الشم قد يكون بتكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة، ووصوله إلى الخيشوم، وقد يكون بانفصال أجزاء لطيفة من ذي الرائحة ومخالطتها بالأجزاء الهوائية، ووصولها إلى الخيشوم، والعلم الحق عند واهب العلوم.

الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة: الذوق، وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها الطعوم بشرط مماس جرم ذي الطعم لحاملها وتوسط **رطوبة لعابية** تفهة خالية عن طعم المطعوم وضده، وهذه القوة تضاهي قوة اللمس في المنافع؛ إذ بها يتمكن على جذب الملائم، ودفع المنافر من المطعومات كما أن قوة اللمس يتمكن بها على مثل ذلك من الملموسات،.........

ويشاخون: من الشاخة بمعنى الضيق والبخل.

فتق النوافج: فتق بالفتح: شگافتن وكشادن نافهء مشك را، نوافج: بالجيم جمع نافجه بمعنى نافهء مشك. (الصراح)

فلعل الحق: وهو ما ذهب إليه الإمام من أن الحق أنه يحصل الإدراك على كل واحد من الوجهين.

رطوبة لعابية إلخ: وهي منبعثة من اللحم الغددي الذي في أصل اللسان المسمى مولد اللعاب، وقد يسمى بالملعبة. (كذا قاله الصدر الشيرازي)

وفي الاحتياج إلى المماسة وتفارقها في أن نفس المماسة ههنا لا تؤدي إلى إدراك الطعم، بل يحتاج إلى توسط الرطوبة اللعابية بخلاف اللمس؛ فإن نفس مماسة الحار تؤدي إلى إدراك الحرارة من دون حاجة إلى توسط واسطة.

وإنما شرط كون الرطوبة اللعابية تفهة خالية عن الطعوم؛ لأن الرطوبة اللعابية إذا كانت متكيفة بكيفية طعم لم تدرك طعوم المأكولات والمشروبات إلا مشوبة بتلك الكيفية، ولم تؤدها بصحة كالممرور؛ فإنه يجد الماء العذب، والعسل الحلو مرا. **واختلفوا في كيفية توسطها**، فقيل: إنها يخالطها أجزاء لطيفة من ذي الطعم، وتغوص تلك الرطوبة معها في جرم اللسان إلى الذائقة، فالمحسوس بتلك الحاسة هو كيفية ذي الطعم، وتلك الرطوبة واسطة لإيصال الجوهر الحامل لتلك الكيفية إلى الحاسة. وقيل: إن تلك الرطوبة نفسها يتكيف بكيفية ذي الطعم بسبب المجاورة، وتغوص وحدها، والمحسوس بتلك الحاسة وكيفيتها هذا.

والمشهور أن الطعوم كيفيات موجودة في الخارج، والقوة الذائقة آلة لإدراكها.

وإنما شرط: ليؤدي طعوم المذوق كما هو إلى الذائقة؛ فإن المريض إذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب لا يدرك طعوم الأشياء المأكولة والمشروبة إلا مشوبة بذلك الطعم. (شرح حكمة العين)

واختلفوا في كيفية توسطها: صرح شارح "حكمة العين" أن الحق أن كل واحد من هذين الوجهين محتمل إلا أنه إن كان الحق تكيف تلك الرطوبة بالطعم الوارد عليها، لا يكون ذلك بانتقال الطعم عليها؛ إذ انتقال العرض محال، بل مخالطة ذي الطعم تعدها لإفاضة ذلك الطعم عليها.

فائدة: قال شارح "حكمة العين": قد يتركب من الطعم واللمس إحساس لا يتبين تغايره للحس كالحرافة؛ فإنها تحرق وتسخن، وينفعل عنها سطح الفم انفعالا لمسيا بالتسخين، ولها أثر ذوقي فيرد أثر القوة اللامسة والذائقة على النفس كأثر واحد من غير تميز في الحس.

وتوهم البعض أنه لا وجود للطعم في المطعومات، بل وجودها إنما يحدث في الذائقة، بل زعموا أن سائر الكيفيات المحسوسة لا وجود لها في الخارج، وإنما تحدث في الحاسة، وتوهموا أن القول بوجودها في الخارج مبني على أن الكيفيات المحسوسة فاعلة بالتشبيه، ففاعل الحلاوة في الذائقة يجب أن يكون حلوا، وفاعل الحرارة يجب أن يكون حارا، وهكذا.

وأبطلوا هذا المبنى بأن الحركة تسخن مع أنها غير حارة، والممرور يجد طعم الماء مرا، والذي غلب عليه الدم يجده حلوا مع أنه تفـــهٌ في نفس الأمر، ومن غلب عليه السوداء يرى جميع الألوان سوادا، وصاحب اليرقان يراها صفرة، وحركة الهواء الراكد في الصماخ وضربه الجلد المفروش على العصب الذي فيه هواء محتقن موجب لحدوث الصوت كما في الطبل سواء كان له وجود خارج الصماخ أو لا، وهذا إنكار للمحسوسات وجحود بالضروريات فلا يستحق الجواب، والله أعلم بالصواب.

الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة: قوة اللمس، وهي قوة منبثة في العصب المخالط **لتمام الجلد وأكثر البدن** من شأنها إدراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، **ونحو ذلك** بأن ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة.

لتمام الجلد: لأن كل جزء من البدن يتضرر بمماسة ما هو خارج عن الاعتدال كالهواء الحار والبارد، فيجب أن يكون آلة القوة المدركة له مكشوفة ملاقية للملموس عامة في ظاهر البدن. (نفيسي)

وأكثر البدن: كاللحم الذي تحت الجلد؛ لأنه لما كان في معرض الآفات الخارجية والآفات الداخلية، وذلك مما يوجب بطلان هذه القوة أو نقصانها جعل اللحم الذي تحته حساسا؛ ليقوم مقامه إذا نالته آفة، وقيد الأكثر احتراز عن بعض الأعضاء اللحمية التي لا حس لها كالكبد والطحال والكلية والمرارة.

ونحو ذلك: مما يتعلق بالملموسات كالخشونة والملاسة والصلابة واللينة والخفة والثقل.

قال الشيخ: أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس؛ فإنه كما أن للنبات قوة غاذية يجوز أن يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان؛ **لأن مزاجه** من الكيفيات الملموسة، وفساده باختلالها، والحس **طليعة النفس** فيجب أن يكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد، ويحفظ به الصلاح، وأن يكون قبل الطلائع التي يدل على أمور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام، ومضرة خارجة عن الفساد.

والذوق وإن كان دالا على الشيء الذي يستبقي الحياة من المطعومات، فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه؛ لإرشاد حواس أخر على الغذاء الموافق، واجتناب المضار، وليس شيء منها يعين على أن الهواء المحيط بالبدن محرق أو مجمد؛ ولشدة الاحتياج إليه كان بمعونة الأعصاب ساريا في جميع الأعضاء إلا ما يكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكلية؛ لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع، فإن الكبد مولد للصفراء والسوداء، والطحال والكلية **مصبان لما فيه لذع**. وكالرية فإنها دائمة الحركة فيتألم باصطكاك بعضها ببعض. وكالعظام فإنها أساس البدن ودعامة الحركات، فلو أحست تألمت بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات.

لأن مزاجه: فإن مزاج الحيوان إنما يحصل من الكيفيات الأربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ويعتريه الفساد باختلالها. **طليعة النفس**: طليعة الجيش طلايه لشكر وهي ما يبعث ليطلع العدو. (الصراح)

مصبان لما فيه لذع إلخ: المصب: ظرف من الصب بمعنى ريختن آب. واللذع: سوختن آتش كسى را واللذاع هو الذي له كيفية لطيفة جدا محدثة في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار، ويتم ذلك باللطافة والنفوذ كالخردل والنحل. كذا في "بحر الجواهر". فالطحال :مصب للسوداء اللذاعة والكلية مصب للبول اللذاع.

والحاصل أن الحيوان لتركبه من العناصر صلاحه باعتدالها وفساده بمغالبتها فأعطاه خالقه الحكيم قوة تدرك بها المنافي؛ ليتحرز عنه؛ ولذا وجب أن يكون كل لامس متحركا بالإرادة، **إما بالنقلة** كأكثر الحيوانات، وإما بانقباض وانبساط كالصدف؛ إذ لولاهما لما عرف أن له حسا.

ومن حكمته سبحانه أن لا يودع هذه القوة في بعض الأعضاء التي هي ممر الفضلات الحادة كالكلية والكبد والطحال أو التي هي دائمة الحركة كالرية، والتي عليه أثقال البدن كالعظم، هذا هو المشهور.

وذهب البعض إلى أن فيها حاسة إلا أن في حاستها كلالة؛ ولذا كان إحساسه بالألم إذا أحس أشد، ثم إنهم اختلفوا في ثبوت هذه القوة للأفلاك، فالجمهور على نفيها، والبعض على إثباتها؛ زعما منهم بأنها من لوازم الحياة؛ وللأفلاك حياة؛ لكون حركاتها نفسانية، فيكون لها شعور بالضرورة، فيكون لها قوة اللمس ووهنه ظاهر؛ لأن كون اللمس من لوازم مطلق الحياة المتحققة في الأفلاك أيضا في حيز المنع، وكذا استلزام مطلق الشعور؛ لقوة اللمس.

واستدل الجمهور بأن قوة اللمس إنما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر، فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا. وفيه أنه يجوز وجودها في الأفلاك لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك. ومن الناس من أفرط فأثبتها لبسائط العناصر، وأسند هرب الأرض من العلو، وهرب النار من السفل إلى شعورهما بالملائم والمنافر، ومنهم من أثبتها في النبات، والله أعلم.

إما بالنقلة إلخ: نقلة: بالضم اسم من الانتقال من موضع إلى موضع. (الصراح)

واختلفوا في أن القوة اللامسة هل هي قوة واحدة أو قوى متعددة، فالجمهور على أنها قوة واحدة تدرك بها جميع الملموسات كسائر الحواس، واختلاف مدركات القوة اللامسة لا يوجب اختلاف تلك القوة، كما أن اختلاف المبصرات **لا يوجب** اختلاف الباصرة، **وذهب الشيخ** ومن تابعه إلى أنها قوى متعددة:

١- الحاكمة بالتضاد بين الحرارة والبرودة. ٢- الحاكمة بالتضاد بين الرطب واليابس.

٣- الحاكمة بالتضاد بين الصلابة واللين. ٤- الحاكمة بالتضاد بين الخشونة والملاسة.

وزاد بعضهم الحاكمة بالتضاد بين الثقل والخفة؛ لأن الميل أيضا يدرك باللمس، قالوا: "قوى اللمس متعددة لكن لانتشارها في البدن واشتراكها في آلة واحدة، أو لعدم كون تعدد آلاتها محسوسا يظن أنها قوة واحدة" ومتمسكهم في ذلك قولهم: "الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" وهو مع فساد مبناه وعلى التنزل مع جواز صدور الكثير عن الواحد بجهات يرد عليه أولا: النقض **بالقوة الذائقة**؛.....................

لا يوجب إلخ: فإن السواد من مدركات البصر غير البياض، وهما غير الصفرة والحمرة، ولا تعدد في الباصرة.

وذهب الشيخ إلخ: قال في "القانون": وأكثر المحصلين يرون أن اللمس قوى كثيرة، بل قوى أربع، ويخصون كل جنس من الملموسات الأربع بقوة على حدة، إلا أنها مشتركة في العضو الحساس كالذوق واللمس في اللسان، والإبصار واللمس في العين. وقال العلامة الآملي: إنهم يقولون: إن كل جنس من الملموسات الأربع المتضادة يختص بقوة على حدة إلا أنها لما اجتمعت كلها في عضو واحد ظن أن الجميع قوة واحدة، والذي دعاهم إلى ذلك هو أن أجناس الملموسات متضادة، فيكون الحاكمة بين الحار والبارد غير الحاكمة بين الرطب واليابس، والحاكمة بين الخشن والأملس غير الحاكمة بين الصلب واللين؛ لما تقرر أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ولا يلزم أن يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها، بل يجوز أن يكون آلة واحدة مشتركة فيها كالذوق واللمس في اللسان، والإبصار واللمس في العين.

بالقوة الذائقة إلخ: وكذا بالباصرة والشامة والسامعة؛ فإنها تدرك الألوان المختلفة والروائح المتضادة والأصوات المتنافية مع أن اختلافها لا يوجب تعدد تلك الحواس عندهم.

فإنها تدرك طعوما مختلفة مع أنها واحدة عندهم، ولا يجدي القول بأن التضاد بين المذوقات من نوع واحد، فالذائقة إنما تدرك ذلك التضاد بخلاف التضاد بين الملموسات؛ فإنه أنواع متعددة، فالتضاد بين الحرارة والبرودة نوع، والتضاد بين الرطوبة واليبوسة نوع آخر، فلا بد لإدراك كل من أنواع هذا التضاد من قوة لامسة، فوجب القول بتعدد القوى اللامسة بخلاف الذائقة.

وذلك لأن الذائقة لما أدركت التضاد بين الطعمين وأدركت خصوصيتهما التي بها يمتازان عن غيرهما ويمتاز كل منهما عن الآخر، فقد صدر عن الذائقة أفعال مختلفة، ولما جاز صدور أفعال مختلفة عن قوة واحدة جاز إدراك أنواع مختلفة من التضاد بقوة واحدة، فلم يجب القول بتعدد القوة اللامسة.

وثانيا: أن المدرك بالحس واللمس هما المتضادان كالحرارة والبرودة لا معنى التضاد؛ **فإنه من المعاني** المدركة بالعقل أو الوهم، وإذا جاز إدراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان، فيجوز أن يصدر عنها أكثر من الاثنين أيضا.

فإنها تدرك طعوما مختلفة إلخ: وقد أجاب عنه المحقق الآملي في شرحه لـ"كليات القانون" أن مدركات ما سوى اللمس من الحواس كالألوان والطعوم والروائح من الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعل هذه الكيفيات الأول، وهذه وإن كانت توجد في المركبات لكنها مكسورة السورة فيهن، وفي البسائط أقوى من الكيفيات الثواني والتباين الواقع فيها أشد من الواقع بين الثواني، فلا يلزم من تعدد قوى اللمس تعدد غيرها. ولا يخفاك أن الداعي لهم إلى ذلك هو تضاد الملموسات؛ لما تقرر أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وشدة التضاد كالأشدية لا تنفي التضاد مطلقا، ولا تثبت التوحد بين المتضادين الشديدين كما لا تثبته الأشدية بين المتضادين بالتضاد الأشد، حتى يقال: إن الصادر من القوة الواحدة هو الفعل الواحد.

فإنه من المعاني إلخ: وأما المتضادان؛ فإنهما الكيفيتان المدركتان بالحس الظاهر.

وثالثا: أن **الهشاشة** واللزوجة والبلة والجفاف، وتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وغير ذلك يدرك باللمس، فعليهم أن يثبتوا لإدراك هذه قوى أخر سوى الأربع؛ إذ الخمس المذكورة وإن لم يجب لإدراك هذه وجود قوة على حدة فليكف وجود قوة واحدة أو قوتين لإدراك جميع الكيفيات الملموسات.

وما قيل من أن مزاج الحيوان لما كان من جنس الكيفيات التي هي أوائل المحسوسات اللمسية، وما يتبعها فالقوة التي هي أولى مراتب الحيوانية يجب أن يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن أضداد ما فيه من الكيفيات الأولية، وتوابعها، فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من أوساط تلك الكيفيات يدرك الأطراف التي يكون ذلك الوسط بالقياس إليها ويتأثر عنها، فلا محالة تعددت القوة اللامسة، وهذا معنى قولهم: "إن اللامسة حاكمة في التضاد بين الكيفيات" فكلام خال عن التحصيل؛ إذ غاية ما لزم مما ذكر أن مزاج الحيوان؛ لتوسطه بين الكيفيات الأربع الأول وتوابعها يتأثر عن أضداد الكيفية المتوسطة، ويدرك الحيوان أطرافها، وأما أن إدراكه تلك الأطراف لقوى متعددة فغير لازم.

وبالجملة فلا دليل على تعدد القوة اللامسة، بل ربما يذهب الوهم إلى أن **القوة الذائقة** هي القوة اللامسة اللسانية وإن كان هذا الوهم يضمحل بأدنى تأمل؛ فإنهما لو اتحدتا لحصل الذوق حيث حصل اللمس اللساني، وليس كذلك؛ لتوقف الذوق على **شروط آخر** على ما عرفت، وأيضا غاية اللمس مضادة لغاية ....

الهشاشة إلخ: الهشاشة: مصدر الهش بالفتح، وهو ما يتفتت بأدنى مس كالصبر من الأدوية. (بحر الجواهر) واللزوجة: نغزانى وچفسانى چيزى چون سريشم وجزآن. (الصراح) **القوة الذائقة**: لاتحادهما في المنافع؛ فإن القوة الذائقة كما يتمكن بها على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات، كذلك يتمكن بالقوة اللامسة على مثل ذلك من الملموسات، وفي الاحتياج في المماسة. **شروط أخر**: وهي مماسة جرم ذي الطعم لحامل قوة الذوق، وتوسط رطوبة لعابية تفهة خالية عن طعم المطعوم وضده.

الذوق؛ فإن غاية خلق اللمس إدراك ما لا يلائم ليجتنب، ولذا عم جميع الجلد؛ لأن الاجتناب عن جميع المنافيات واجب في البقاء، وغاية خلق الذوق إدراك ما يلائم ليجلب، ولذا لم يعم؛ لأن جلب جميع الملائمات لا يجب في البقاء، فلا يكون اللمس والذوق متحدين، فليتأمل. هذا هو الكلام في المشاعر الخمسة الظاهرة، ولنختمه بثلاثة أبحاث.

[الخاتمة في المشاعر الخمسة الظاهرة]

المبحث الأول

إن الشيخ ذكر في "الشفاء" أن الحواس منها ما لا لذة لها بفعلها في محسوساتها ولا ألم، ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات، فأما التي لا لذة لها ولا ألم فمثل البصر؛ فإنه لا يلتذ بلون ولا يتألم، بل النفس تتألم وتلتذ، وكذا الحال في الأذن، فإن تألمت الأذن من صوت شديد، والعين **من لون مفرط**، فليس تألمهما من حيث يسمع ويبصر، بل من حيث يلمس؛ لأنه يحدث فيه ألم لمسي، وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسيّة. وأما الشم والذوق فإنهما يتألمان ويلتذان إذا تكيفا بكيفية ملائمة **أو منافرة**، وأما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة، وقد يلتذ بها، وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الأول، بل بتفرق الاتصال والتيامه.

واعترض عليه أولا بأن مدرك الجزئيات المحسوسة إن كان هو الحواس الخمس، **فلا يستقيم** قوله في البصر والسمع: إنهما لا يتألمان ولا يلتذان، بل النفس تتألم وتلتذ وإن لم يكن هو الحواس الخمس، فلا يستقيم قوله في الشم والذوق.

من لون مفرط: كما في البياض المفرط؛ فإنه مفرق للبصر ومولم له. **أو منافرة:** نشر على غير ترتيب اللف.

فلا يستقيم: لأن التألم عبارة عن إدراك المنافي، والالتذاذ عبارة عن إدراك الملائم، فمتى كان مدرك الجزئيات هو الحواس الخمس، فكيف يصح سلب التألم والالتذاذ المستلزمين للإدراك عنهما؟

وثانيا بأن بداهة العقل حاكمة بأن كل واحد من الحواس محسوسا مخصوصا يستحيل أن يدركه غيره، فلا يصح أن يقال: إن مدرك الصوت الشديد واللون المؤذي هي القوة اللامسة الحاصلة في الأذن والعين.

وثالثا بأن ما ذكره مناقض لحده اللذة والألم؛ فإنه حد اللذة بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات لا اللامسة.

ورابعا بأن إدراك هذه المحسوسات إما أن يكون لذة وألما للحواس أو لا، فعلى الأول يكون إدراك البصر للألوان الحسنة لذة وللألوان المؤذية ألما، وعلى الثاني لا يكون للمس ولا للشم ولا للذوق لذة وألم، وإما أن يكون لذة وألما لبعض الحواس دون بعض، فيلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن جميع الحواس وسائط في إدراك النفس **المحسوسات الجزئية**.

واعتذر الإمام **من قبل الشيخ** بأن الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة؛ لأنها ليست كمالا لها؛ لعدم اتصاف الباصرة بها، والملائم للشيء هو الذي يكون كمالا له، بل الملائم للباصرة هو إدراك الألوان، والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة حتى يكون حصول إدراك الألوان للباصرة لذة لها، بل جعل اللذة عبارة عن إدراك الملائم، والقوة الباصرة إذا أبصرت فقد حصل لها الملائم أعني إدراك المبصرات، ولم يحصل لها إدراك الملائم أعني إدراك إدراكها؛ فإن القوة الباصرة لا تدرك كونها مدركة للألوان، بل النفس هي المدركة لذلك؛ فإنها تدرك الأشياء، وتدرك أنها تدركها.

واعترض عليه بأن ما ذكره جار في اللامسة والشامة والذائقة أيضا؛ فإنها أيضا.......

المحسوسات الجزئية: مفعول لـ"إدراك النفس". **من قبل الشيخ**: بكسر الأول وفتح الثاني بمعنى جانب.

إنما يحصل لها ملايماها أعني إدراكات الكيفيات المحسوسة بها، لا إدراك ملايماها أعني إدراكات الإدراكات هو ما يحصل للنفس؛ لأنها تدرك وتدرك أنها تدرك.

وأجيب عن الأول بأن المدرك والملتذ والمتألم حقيقة هي النفس، وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس مجاز، **لكن لما كان** الإحساس بانفعال آلة الحاسة عن محسوسها الخاص بها، وتكيفها بكيفية ذلك المحسوس، وكان انفعال بعضها وتكيفها به بحيث أن النفس تدركها حيث تنفعل الآلات عن محسوساها كاللامسة والشامة والذائقة. ولذا يقال: إن الإنسان يدرك لذة الحلو في الفم، ولذة الطيب في الشم، ولذة **النعومة** في آلة اللمس، وكان بعضها على خلاف ذلك كالباصرة والسامعة. فلا يقال: إنه تدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية، أو في مجمع النور، ولذة الصوت الطيب في العصبة المفروشة على الصماخ حكم بالتذاذ اللامسة والذائقة والشامة وتألمها بمحسوساها دون الباصرة والسامعة.

وعن الثاني بأن الشيخ لا يقول: بأن مدرك الصوت الشديد واللون المفرط لامسة الأذن والعين، بل المدرك لها السامعة والباصرة، والمتألم آلة لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت الشديد في لامسة الأذن، واللون المؤذي في لامسة العين.

وعن الثالث بأن المتألم من اللون المؤذي لامسة العين، ومدركه باصرها لا لامستها، والملايم والمنافر إنما يكونان للنفس لا للقوى أو الآلات.

وأجيب عن الأول: باختيار الشق الثاني وبيان وجه إطلاق الحاسة على المشاعر، ووجه تألم البعض والتذاذه دون بعض. **لكن لما كان:** تمهيد لالتذاذ بعض الحواس وتألمه دون بعض. **النعومه:** نعومة: نرم ونازك شدن.

وعن الرابع بأن القول بكون إدراك النفس لذة اللمس والشم والذوق حيث ينفعل آلات هذه الثلاثة عن محسوساتها دون لذة البصر والسمع حيث لا ينفعل الآتهما عن محسوساتها، **ليس ترجيحا بلا مرجح.**

وأنت تعلم أن هذا الكلام مع غاية متانته لا يفيد وجه الفرق بين اللامسة والذائقة والشامة، وبين الباصرة والسامعة بكون إدراك النفس بمحسوسات تلك الثلاث حيث ينفعل آلاتها بها، وكون إدراكها بمحسوسات هاتين حيث لا ينفعل آلاتهما بها، وبكون آلات تلك الثلاث محال اللذات والآلام الحاصلتين عن محسوساتها دون آلات هاتين، فلم تدرك النفس محسوسات تلك حيث ينفعل آلاتها، ولا تدرك محسوسات هاتين حيث لا تنفعل آلاتهما، وأما أن الإنسان يدرك لذة الحلو في الفم، ولذة الطيب في الشم، ولذة النعومة في اللمس، فإن صح فكذلك يصح أنه يدرك لذة حسن الصورة في البصر، ولذة حسن الصوت في السمع. ولو سلم أنه يقال: إن الإنسان يجد لذة الحلو في الفم والطيب في الشم والنعومة في اللمس، ولا يقال مثل ذلك في الباصرة والسامعة، فغايته أن يكون ذلك من الإطلاقات العرفية التي لا يلتفت إليها في معرفة الحقائق والعلوم الحقيقية، على أن الكلام في أنه لم يقال ذلك؟ و لم لا يقال هذا؟

وما قيل في وجه الفرق من "أن مزاج الحيوان حاصل من جنس **الكيفيات الأول،** وبقاء حياته منوط باعتدال مزاجه، وصلاح بدنه وفساده إنما يكون بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله، واللذة: إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم: هو إدراك ....

ليس ترجيحا بلا مرجح: فإن المرجح – وهو انفعال آلات هذه الثلاثة عن محسوساتها – موجود في الثلاثة الأول دون الباقية. **الكيفيات الأول:** وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

المنافي من حيث هو مناف، والملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة أولا؛ لكونها من جنس كيفيات بدنه المتقوم حياته بها، ثم مدركات الذائقة التي يتقوى ويتزايد بها بدنه، ويتلوهما في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها الأرواح.

وأما مدركات السامعة والباصرة فليس يحتاج إليها الحيوان بما هو حيوان **احتياجا قريبا**، فالملائم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية، ولمحالها التي هي أجسام مركبة هما مدركات تلك الحواس الثلاث على الوجه المذكور، وأما مدركات تينك الحاستين فليست ملائمة ومنافية لهما ولا لمحلهما، ولذا لا تلتذان ولا تتألمان بها" فكلام خال عن التحصيل.

وهذا لأنه **لو تم فإنما يدل** على شدة احتياج الحيوان إلى اللمس ثم إلى الذوق وعدم شدة احتياجه إلى البصر والسمع، ولا يلزم من ذلك أن يكون إدراك لذة الملموس والمذوق في آلات اللمس والذوق، ولا يكون إدراك لذة المبصر والمسموع في آلات السمع والبصر على أن ما يلتذ بلمسه كالناعم وما يتألم بلمسه كالخشن،..........

احتياجا قريبا: قيد بالقريب احترازا عما يحتاج إليهما الحيوان في تحصيل ما يتقوم به حياته، ويتقوى ويتزايد به بدنه ويتغذى به أرواحه، ودفع ما يضر الحياة والتقوي؛ فإن ذلك احتياج بعيد.

لو تم: إشارة إلى أنه غير تام؛ فإن الحيوان بما هو حيوان غير محتاج إليها قطعا؛ فإنا نرى الخدر حيا مع بطلان حسه، وكذا الأعمى والأصم، وقد يبطل قوة الذائقة وهو لا يخل في الحياة، وقد رأيت بعض أقربائي أصابته آفة في الدماغ، فأبطلت شامته حتى صار بعد ذلك لا يشم ريحا من الروائح الطيبة ولا المستكرهة، وعاش مدة طويلة، ومع ذلك لم يقم دليل على احتياج الحيوان في حياته إليها.

فإنما يدل: يعني أن التقريب غير تام؛ فإنه يدل على شدة احتياج الحيوان إلى اللمس، وهو لا يستلزم أن يكون إدراك لذة الملموسات في آلات اللمس مع أن الكلام فيه.

وما يلتذ بذوقه كبعض المأكولات **المستلذة الضارة** وما يتألم بذوقه كبعض الأدوية المرة النافعة، وما يلتذ بشمه كبعض الروائح الطيبة المضرة وما يتألم بشمه كبعض الروائح المستكرهة المفيدة لا يكون مما يلائم أو ينافي الحيوان بما هو حيوان، ولا من الكيفيات التي مزاجه من جنسها، ولا مما يتقوم به بدنه أو يختل به مزاجه، ولا مما يتقوى به أو يتضعف به بدنه، فاللذة والألم غير النفع والضرر في صلاح المزاج الحيواني، **والكلام** في كون محل لذة الملموسات والمذوقات والمشمومات وآلامها آلات اللمس والذوق والشم، وعدم كون محل لذة البصر والسمع وألمها آلاتهما، وهذا الكلام لا يجدي في ذلك نفعا.

وبالجملة فهذا البيان لا مساس له بما نحن فيه، فلعل الحق أن اللذة عبارة عن إدراك الملائم بما هو ملائم، والألم عن إدارك المنافر بما هو منافر، فكل إدراك ملائم بما هو ملائم، سواء كان بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو بالذوق أو باللمس أو بغيرها لذة، وكل إدراك منافر بما هو منافر، سواء كان بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو بالذوق أو باللمس أو بغيرها ألم، ومدرك الملائم والمنافر والملتذ والمتألم هو النفس، لكن لما كان إدراكها للجزئيات المحسوسة بهذه الحواس فقد يسند اللذة والألم والإدراك إلى هذه الحواس أيضا، ولما كان اللذة والألم عبارتين عن الإدراك، وكان متعلق الإدراك في الإحساسات هي الصورة الموجودة في آلات هذه الحواس،.........................

المستلذة الضارة: إضافة قيد الضارة في المستلذة والنافعة في المرة؛ ليتبين مغايرة النفع والضرر مع اللذة والألم.

والكلام: يعني أن المقصود إثبات كون محل لذة الملموسات وآلامها آلات اللمس، والدليل لا يستلزمه.

فإن أريد باللذة والألم نفس الإدراك، فمحلهما مطلقا هي نفس النفس؛ لأن الإدراك إنما يقوم به دون الحواس، وإن أريد بهما صورة الملائم وصورة المنافر الحاصلتان في هذه المشاعر اللتان يتعلق بهما إدراك النفس، فمحلهما هي الحواس مطلقا من دون فرق ما بين اللامسة والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة.

فلا يستقيم أن يقال: إن النفس تجد لذة الملموس وألمه في آلة اللمس، ولذة المطعوم وألمه في آلة الذوق، ولذة المشموم وألمه في آلة الشم، ولا تجد لذة المبصر وألمه في الباصرة، ولذة المسموع وألمه في السامعة، ولا ريب في أن من يجتلي الصور الحسنة يلتذ بالاجتلاء، ومن ابتلي بالنظر في صورة **شوهاء** يتألم بهذا الابتلاء، ومن ذا الذي لا يفرق بين رؤية الوجوه **الوجيهة** المليحة الصبيحة وبين رؤية الأشكال الكريهة الوقيحة القبيحة، وبين الأصوات **الرخيمة المعجبة** والنغمات الطيبة **المطربة** وبين نهيق الحمر المستنفرة والأصوات المستهجنة المستنكرة، وإدراك تلك اللذة وذلك الألم إنما هو بالباصرة والسامعة، وتألم الباصرة والسامعة من لون مفرط مؤذ وصوت شديد هائل ليس مقابلا للذة الباصرة والسامعة الحاصلة لهما من اجتلاء صورة **شائقة**،.....

شوهاء: شوه: زشت شدن روی. (الصراح) وفي "القاموس": شاه وجهه شوهاء شوهة قبح.

الوجيهة: وجيه: باقدر وجاه، مليح: نمكين وحسين، في "القاموس": الملح: الحسن، ملح ككرم فهو مليح، الصبيح: الجميل من الصباحة بمعنى الجمال، والوقيح نعت من الوقاحة بمعنى بے شرم شدن، رجل وقيح وقاح أي قليل الحياء، وامرأة وقاح الوجه وحافر وقاح أي صلب. كذا في (الصراح). **الرخيمة المعجبة:** رخامة: نرمی آواز، كلام رخيم أي رقيق، المعجبة: خوش آيند وشگفت آرنده، في "القاموس": أعجب به عجب وسر كأعجبه.

المطربة: المطربة: خوش كننده، نهيق: آواز خر، حمر: بضمتين جمع حمار بمعنى خر، والمستنفرة بمعنى النافرة أي رمنده كما قيل في قوله تعالى: حمر مستنفرة. **شائقة:** أي مشوقة من الشوق بمعنى آرزو مند گردانيدن، شائق: هو المعشوق والمشوق هو العاشق، كذا في الصراح. وفي "القاموس": شاقني حبها هاجني كشوّقني، فما يستعمله العوام بمعنى المشتاق غلط.

أو استماع نغمة **رائقة**، بل هو تألم لمسي من جهة تفرق اتصال يحدث في آلات السمع والبصر، فنفي هذا التألم والالتذاذ المقابل له عن السمع والبصر بما هو سمع وبصر لا يجدي، بل ليس في محله، وهل هذا إلا كأن يقال: إن السمع والبصر لا يلتذان بالحلاوة، ولا يتألمان بالمرارة، فليس من شأنهما اللذة والألم، ومن البين أنه لا يلزم من نفي إدراك مختص بحاسة عن حاسة أخرى سلب الإدراك مطلقا عن تلك الحاسة الأخرى، فلا يلزم من نفي اللذة والألم المختصين باللامسة والذائقة سلب اللذة والألم مطلقا عن الباصرة والسامعة.

والقول بـــ"أن الملتذ والمتألم بالرؤية والاستماع هي النفس دون الباصرة والسامعة، والملتذ باللمس والذوق والشم اللامسة والذائقة والشامة" تحكم يأبى عنه الفطرة السليمة كل الإباء، ونحن **لم نخلق** لأن نؤمن بما بين دفتي "الشفـــاء".

المبحث الثاني

إن هذه المشاعر الخمسة مختلفة قوة وضعفا بحسب اختلاف آلاتها في القوة والضعف، فآلة البصر النور، وآلة السمع الهواء، وآلة الشم البخار، وآلة الذوق الماء، وآلة اللمس الأعضاء الصلبة الأرضية، ولا شك أن النور ألطف من الهواء، والهواء من البخار، والبخار من الماء، والماء من الأعضاء الأرضية، فيكون اللمس أقوى ثم الذوق ثم الشم ثم السمع ثم البصر؛ ولذا كانت ملايمات اللمس ألذ ومنافياته أشد إيلاما ثم وثم حتى انتهى الأمر إلى أن أنكر الشيخ التذاذ السمع والبصر وتألمهما بمحسوساتهما.

رائقة: رائقة بمعنى خوش آينده وشگفت آرنده من نصر ينصر. (الصراح) **لم نخلق**: أي ما نحن بمخلوقين لاتباع الشيخ وتقليده حتى نؤمن بما قال في "الشفاء" من التذاذ بعض الحواس وتألمه دون بعض، وذلك تعريض على من تصدى بتأويل ما لا طائل تحته، ودفتي الشفاء: بردو دفتي آن، في "المنتخب" دفة: بالفتح والتشديد پهلوى چيزى، ودفتا المصحف: دو طرف آن.

المبحث الثالث

إن لها محسوسات مشتركة كالمقادير والأعداد والأوضاع والحركات والأشكال والقرب والبعد والمماسة، فاللمس يدركها بتوسط صلابة أو لين أو حر أو برد، والبصر يدركها بتوسط اللون والضوء، وربما نستعين في إدراك الحركة والسكون بالعقل؛ فإن جلاس سفينة سريعة لا تضطرب ولا تحس بحركتها يشعرون بتحركها بإدراك اختلاف أوضاعها إلى بعض الأمور، والذوق يدرك العظم والعدد بمعاونة أمور ذهنية بأن يذوق طعما كبيرا، وطعوما مختلفة، والحركة والسكون بواسطة اللامسة، والشم لا يدرك شيئا من ذلك إلا بضرب من القياس بأن يتوارد عليه روائح مختلفة، والسمع يدرك مقادير الأصوات بمعاونة أمور ذهنية، وتطويل الكلام في أمثال هذا لا يرجع إلى كثير طائل.

أما المشاعر الباطنة: فهي أيضا **خمسة بالاستقراء**، وما يقال في وجه الضبط من أنها إما مدركة فإما للصور المحسوسة بالحواس الظاهرة، فهو الحس المشترك، وإما للمعاني التي لا تدرك بالحواس الظاهرة، فهو الوهم، وإما معينة على الإدراك فإما بالتصرف، فهي **المتخيلة** أو بالحفظ، فإما بحفظ الصور، فهو الخيال، أو بحفظ المعاني فهي الحافظة، **فلا يفيد الحصر**.

خمسة: أي عند الفلاسفة، وأما على رأي الأطباء فثلاث: متخيلة ومفكرة ومتذكرة.

بالاستقراء: إذ لا شك في أنها غير منحصرة فيما ذكر عقلا كما سنذكر في الحاشية الآتية إن شاء الله تعالى.

المتخيلة: ويسميها الأطباء مفكرة، والمحققون من الفلاسفة يسمونها تارة متخيلة وتارة مفكرة، كذا في "القانون". وقد يقال لها: المتصرفة باعتبار التصرف، فإن كان التصرف في الصور الخيالية سميت متخيلة، وإن كان في المواد الفكرية سميت مفكرة. **فلا يفيد الحصر**: فإنه يجوز أن يكون مدرك الصور قوى خمسا بحسب تعدد الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة، ويجوز أن يكون التصرف في الصور بقوة، وفي المعاني بقوة أخرى على قياس إدراكهما، والتصرف في تركيب الصور والمعاني بقوة أخرى، بل بقوى أخر.

فأول المشاعر الباطنة: **الحس المشترك**، وهي قوة مودعة في مقدم **البطن الأول من الدماغ**، يتأدى إليها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة، فيطالع النفس صورها فيها؛ ولذا تسمى في اليونانية **بنطاسيا** أي لوح النفس، واستدلوا على وجودها بوجوه:

الوجه الأول: أنه لو لم يكن فينا قوة تدرك بها محسوسات الحواس الخمس الظاهرة لما أمكن منا الحكم بأن هذا الملون هو هذا المذوق أو هذا الملموس؛ لأن الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به، وشيء من الحواس الظاهر **لا تدرك** المحكوم عليه والمحكوم به؛ فإن البصر يدرك هذا الملون لا هذا المذوق ولا هذا الملموس، والمذوق يدرك هذا المذوق لا هذا الملون ولا هذا الملموس، واللمس يدرك هذا الملموس لا هذا الملون ولا هذا المذوق، **واللازم** باطل بالضرورة.

ولا يمكن أن يقال: إن الحاكم على أحد المحسوسات بالآخر هو العقل؛ لأن العقل لا يدرك المحسوسات، فلا يحكم عليها وبها، وأيضا البهائم التي لا عقل لها يصدر منها هذا الحكم، وإلا لم تكن صورة الخشبة تذكرها الألم لتهرب، ولا صورة العشب تذكرها الطعم ليطلب.

الحس المشترك: قدمها على البواقي؛ لمناسبتها للحس الظاهر، والترتيب التعليمي أن يرتقي بالمتعلمين عن الأظهر عند الحس إلى الأقرب إلى العقل، وسميت بذلك لاشتراكها بين الحواس الخمس الظاهرة بمعنى أن كل واحد منها يؤدي مدركه إلى الحس المشترك، فيجتمع المحسوسات بالحواس الظاهرة عندها فتدركها. (نفيسي)

البطن الأول: ليكون قريبا من أكثر الحواس الظاهرة، فيكون تأدية الصور منها إليه سهلا، وإنما علم أن موضعه هناك لتغير فعله عند ما يصيب هذا الموضع آفة. (نفيسي)

من الدماغ: من البطون الثلاثة التي في الدماغ. **بنطاسيا**: بتقديم الموحدة على النون: الحس المشترك.

لا تدرك: لأن كل واحد منها لا يدرك إلا نوعا واحدا من المحسوسات. **واللازم**: أي عدم إمكان الحكم منا بأن هذا الملون هو هذا المذوق باطل فكذا الملزوم، فثبت وجود القوة المدركة بها محسوسات الحواس الظاهرة فينا.

واعترض **على هذا الوجه** أولا بأنه كما يمكننا الحكم بأن هذا الملون هو هذا الملموس كذلك يمكننا الحكم على هذا الشخص بأنه إنسان، فلو صح ما ذكر من أن الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به، لوجب أن يكون فينا قوة تدرك الكلي والجزئي معا مع أن القوة العقلية لا تدرك الجزئي، والقوة الجسمانية لا تدرك الكلي.

وما أجاب عن هذا الاعتراض العلامة أثير الدين الأبهري رحمه الله من "أنه لا يلزم من وجوب حضور المحكوم عليه وبه لدى الحاكم أن يكون لنا قوة واحدة مدركة للكلي والجزئي، بل إنما يلزم أن يكون لنا قوة تدرك صورة الجزئي والكلي، وصورة الجزئي يجوز أن تكون كلية بأن يكون الجزئي مدركا على وجه كلي بأن يتصور الإنسان موصوفا بعوارض كلية بحيث يحصل من المجموع صورة مطابقة لهذا الإنسان في الخارج، وإن لم يكن في نفسها مانعة عن وقوع الشركة" فإني لا أحصله؛ لأنا نحكم على هذا المبصر الجزئي المعلوم بما هو جزئي بأنه إنسان من دون أن نحتاج في هذا الحكم إلى أن نتصور المحكوم عليه بصورة كلية مطابقة له، فلا محيص عن النقض.

وثانيا بالحل بأن الحاكم بين المحسوسات والمعقولات مطلقا هو النفس، وإسناد الحكم إلى القوة الحاسة أية حاسة كانت مجاز، فما لا بد منه في الحكم ....

على هذا الوجه: قال الصدر الشيرازي: اعترض على هذا الوجه بأنه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة أخرى جزئية؛ لجواز أن يكون الحاكم هو النفس؛ إذ لا بعد في أن تحكم النفس إذا حضر عندها المبصر بسبب الباصرة، والملموس بسبب اللامسة بأن هذا المبصر هو الملموس من غير احتياج إلى قوة أخرى، ألا ترى أنا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بأن زيدا إنسان مع القطع بأن ههنا ليس قوة تدركهما جميعا بل مدرك الكلي هو النفس، وفيه تعسف؛ فإنا وإن كنا معترفين بأنا ندرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها، بل في آلاتها.

حضور المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس، وحضورهما عندها قد يكون بارتسامها فيها كما هو عند حكمها على معقول بمعقول، وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما هو عند حكمها على محسوس بمحسوس، وقد يكون بارتسام أحدهما فيها وارتسام الآخر في آلة من آلاتها، كما هو عند حكمها بمعقــول على المحسوس وبالعكس، فلا يحوج صحة الحكم بمحسوس بحاسة على محسوس بحاسة أخرى إلى القول بوجود حس مشترك يجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة، كما لا يحوج صحة الحكم بمعقول على محسوس إلى القول بوجود قوة مدركة للكلي والجزئي معا. وهذا الكلام في غاية المتانة.

وما أفاده العلامة الشيرازي رحمه الله في حواشي "شرح الإشارات" من أن النفس إنما يحكم بأن هذا الملون هو ذو هذا الطعم؛ لاجتماع اللون والطعم في آلتيهما أو في آلة أخرى، وإذ ليس الطعم في آلة اللون ولا بالعكس، فيكونان في آلة أخرى وهو المعني بالحس المشترك غير مقنع؛ لأن هذا الحكم من النفس إنما يستدعي حضور صورتي المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس، سواء كانتا في آلة واحدة أو إحداهما في آلة والأخرى في آلة أخرى، فلايثبت الحس المشترك.

الوجه الثاني: أنا نرى القطرة النازلة خطــا مستقيما، والشعلة الجوالة دائـــرة مع أنه لا وجود للخط المستقيم والدائرة **في الخارج**، فيكون وجودهما في قوة وليست تلك القوة هي الباصرة؛ لأن البصر لا يدرك الشيء ....

في الخارج: بل الموجود في الخارج هو النقطة والشعلة.

إلا حيث هو، **ولا النفس**؛ إذ لا ترتسم فيها الجزئيات المادية، فإذن هي قوة جسمانية غير الباصرة ينطبع فيها صورة القطرة حين كانت في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورتها حين ما يكون في حيز آخر وهكذا، فإذا اجتمعت الصور أحس بالخط، وكذا الحال في رؤية الدائرة من الشعلة الجوالة وهي القوة المسماة بالحس المشترك.

واعترض عليه بوجوه: منها أنا لا نسلم أن تلك القوة غير الباصرة، وما ذكرتم من أن الباصرة لا يدرك الشيء إلا حيث هو لا دليل عليه إلا الاستقراء، وهو لا يفيد اليقين، فلم لا يجوز أن ينطبع في الباصرة صورة القطرة والشعلة حين حصولها في حيز آخر بالانتقال، فتجتمع الصور في البصر، فتشعر القوة الباصرة بها، فترى خطا مستقيما ودائرة، وقد سلم الشيخ أن البصر **يدرك الحركة**،..................

إلا حيث هو: هذا الضمير راجع إلى الشيء المحسوس يعني أن البصر إذا وجد شرائط الإبصار، ورفع موانعه لا يدرك الشيء المحسوس إلا حيث هو موجود؛ فإن الموجود في موضع لا يراه البصر في موضع آخر، ولا يدرك غير الموجود في موضع موجودا في ذلك الموضع حتى يرتسم الخط والدائرة من رؤية القطرة النازلة والشعلة الجوالة في موضع غير موضعيها؛ فإن ارتسامهما مبني على رؤية القطرة والشعلة في تمام مسافتهما، وأنهما غير موجودتين في تمام مسافة الخط والدائرة، فلا يصح ما قيل في "أنوار الحواشي": إن الظاهر أن الضمير راجع إلى الباصرة، وحق العبارة: حيث هي؛ إذ المعنى أن الباصرة لا تدرك الشيء إلا حيث هي مدركة ومبصرة له؛ لأن إدراكها وإبصارها محصور في ما يقابلها لا الذي غاب عنها.

ولا النفس: لأن النفس عندهم مجردة، والمجردة لا تتصف بالماديات. **يدرك الحركة**: أي الحركة القطعية التي هي عبارة عن الأمر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة المستمر إلى منتهاها، المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القار بعدم قراره، وهي موجودة في الأذهان قطعا، وأما في الأعيان فقد قيل: إنها لا وجود لها فيها؛ إذ المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لا يوجد الحركة بتمامها، وإذا وصل إليه فقد انقطعت الحركة، والحق عند الفلاسفة المطابق لأصولهم أنها موجودة في الخارج، وأما الحركة التوسطية فهي موجودة في الخارج ألبتة، والتفصيل فيما سبق من مباحث الحركة، فانظر ثمه.

ويستحيل إدراكه الحركة إلا **على الوجه المذكور**. ويجاب عنه بأن هذا مكابرة؛ للقطع بأنه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة، وهذا غير مفحم للمناظر.

ومنها أنا سلمنا أن مدرك الخط المستقيم والدائرة ليس هو الباصرة لكن لم لا يجوز أن يكون هو النفس؛ فإنها تدرك الكلي والجزئي، وهذا الوجه غير موجه؛ إذ لا كلام في مدركهما، بل في محل وجودهما، ولا يجوز أن يكون وجودهما في النفس؛ لتجردها، وكونهما من الجزئيات المادية المحسوسة، وامتناع ارتسام الجزئيات المادية في المجرد.

ومنها أنا لا نسلم أن اتصال الارتسامات إذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى، لم لا يجوز أن يكون في الهواء فيتصل التشكلات في الأجزاء الهوائية المتجاورة، فيرى خطا مستقيما أو دائرة. وأجاب عنه المحقق الطوسي بأن بقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده يستلزم الخلاء؛ فإن الشكل إنما يحدث في الهواء؛ لأنه يحيط بالجسم المتحرك، وبقاء نهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي إحاطة تلك النهايات بالخلاء.

ورد بأن لزوم الخلاء ممنوع؛ لجواز أن يكون تشكلات الهواء متتالية، ويشاهد كل من التشكلات في آن مختص به، وللطافة الزمان الفاصل بين آنات التشكلات يظن أن المجموع مشاهد دفعة، وإنما كان يلزم الخلاء لو كان المجموع مشاهدا دفعة في آن. وهذا في غاية السقوط؛ لأن الشكل الأول الذي تشكل به الهواء أولا،.........

على الوجه المذكور: فإن الحركة التوسطية تفعل هذا المعنى الثاني المعبر بالحركة القطعية باستمرارها وميلانها كما تفعل القطرة النازلة خطا مستقيما، والشعلة الجوالة دائرة تامة، فلا يمكن إدراكه إلا على الوجه المذكور بقوله: يجوز أن ينطبع إلخ.

إما أن يكون باقيا عند تشكل الهواء بالشكل اللاحق، أو لا يكون باقيا، وعلى الأول إما أن يكون الشكل السابق باقيا في الهواء في الخارج، فيلزم الخلاء قطعا على ما أفاده المحقق، وإما أن يكون باقيا في البصر من دون أن يكون باقيا في الخارج في الهواء، فلا يكون اتصال التشكلات في الهواء، بل يكون اتصال الارتسامات في البصر على خلاف **ما زعمه المعترض** بهذا **الوجه الثالث**. وعلى الثاني يلزم أن يكون المعدوم الذي لا وجود له مطلقا لا في الخارج، ولا في القوة الحاسة محسوسا مشاهدا وهو **باطل بالضرورة**.

الوجه الثالث: أن الإنسان قد يدرك صورا لا وجود لها في الخارج **كالمبرسم** والنائم؛ فإنهما يشاهدان صورا محسوسة، ويدركان أصواتا مسموعة متميزة عما عداها، وكذلك ما تشاهده النفوس القدسية من الأنبياء عليهم السلام والأولياء الكرام، والنفوس الخبيثة **من الكهنة**؛ فإنهم يشاهدون صورا محسوسة لا وجود لها في الخارج متميزة عما عداها، وليس وجودها في الخارج، وإلا لرآها كل سليم الحس، فيكون وجودها في المدارك، وتلك المدارك يجب أن يكون جسمانية؛..................

ما زعمه المعترض: فإنه يزعم أن اتصال الارتسامات في الهواء، فيتصل التشكلات في الأجزاء الهوائية المتحاورة.
الوجه الثالث: من وجوه الاعتراض المصدر بقوله: منها أنا لا نسلم أن اتصال الارتسامات إذا لم يكن في البصر.
باطل بالضرورة: فإن المحسوسية فرع الوجود. **كالمبرسم**: برسام: بالكسر بيارى معروف، وقد يرسم الرجل فهو مبرسم. (الصراح) وفي "الينابيع" بالكسر، وفي "التهذيب" بالفتح، واتفق الجمهور على أنه ورم في الحجاب الحاجز نفسه، وهو الحجاب المعترض الذي بين القلب والمعدة. (بحر الجواهر مختصرا) وفي "شرح الأسباب" علامته زوال العقل؛ لاتصال هذا الحجاب بحجب الدماغ كما نقلنا عنه أنه قال: ينزل من الحجاب الدماغي طرف فينبسط ويتولد عنه هذا الحجاب، وأما عند الجمهور فلمشاركة الحجاب الحاجز العصب المنحدر إليه من الدماغ؛ ولارتفاع الأبخرة المجاورة منه إليه. **من الكهنة**: كهن له كمنع كهانة بالفتح وتكهن تكهنا قضى له بالغيب فهو كاهن جمعه كهنة، كذا في "القاموس".

لامتناع حصول تلك الجزئيات المادية في المجرد، ولا يجوز أن يكون حاسة من الحواس الظاهر؛ لتعطلها عند النوم، ولأن تلك الصور قد يراها **الأعمى المكفوف**، بل الأكمه، ولا أن يكون هي الخيال الذي هو خزانة حافظة للصور؛ لأنه لو كان مدركا لكان كل مخزون فيه مشاهدا، وليس كذلك، فيكون هي قوة أخرى من القوى الباطنة، وهي المسماة بالحس المشترك.

واعترض عليه أولا بأنا لانسلم أن المدرك بهذه الأمور ليس هو النفس؛ فإنها تدرك الكلي والجزئي. والجواب: أن الكلام في محل وجود تلك الصور، ولا يجوز أن يكون هو النفس؛ لأنها جزئيات مادية والنفس مجردة، والجزئيات المادية لا ترتسم في المجرد. وثانيا بأن غاية ما يلزم مما ذكر أنه لا يكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة تلك الصور، فيجوز أن يكون بإزاء كل حس ظاهر حس باطن، ولا يلزم منه وجود حس مشترك يجتمع فيه جميع الصور المحسوسات بالحواس الظاهرة.

وثالثا بأن غاية ما يلزم مما ذكر أن يكون لتلك الصور وجود، وإما أن يكون وجودها في المدارك، فغير لازم؛ لجواز أن يكون وجودها في عالم البرزخ، ويشاهدها النفس عند غفلتها عن هذا العالم؛ لنوم أو لمرض أو لغير ذلك، ولعل الفطرة السليمة يحكم بأنه لا يفرق الإنسان بين مشاهدة صور يدركها بحواسه الظاهرة، وبين مشاهدة صور يشاهدها في الرؤيا أو عند الابتلاء بالبرسام،..........................

الأعمى المكفوف: كف: باز ايستادن مكفوف نابينا مكافيف جمع، يقال: كف بصره فهومكفوف. (الصراح) والأعمى المكفوف هو الذي فقد بصره بعد ما كان، والأكمه: نابينامادرزاد.

ومدرك هذه الصور التي يشاهدها النائم، أو المبرسم ليس هو النفس بلا توسط قوة جسمانية؛ لأنها جزئيات مادية، والمجرد لا يدرك الماديات بلا توسط قوة جسمانية، فيجب أن يكون هناك قوة جسمانية تشاهد النفس بتوسطها تلك الصور، سواء كانت تلك الصور موجودة في عالم آخر أو مرتسمة في تلك القوة الجسمانية، فتلك القوة الجسمانية هي التي نسميها حسا مشتركا.

ولما كان إدراك تلك الصور كإدراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك، دل ذلك على أن الإبصار أيضا بتلك القوة الجسمانية، وهكذا الكلام في المحسوسات المدركة بالسمع وغيره من الحواس، فإذن يتضح أن الإحساس مطلقا بتلك القوة الجسمانية، والحواس الخمس الظاهرة جواسيس لها، تؤدي محسوساتها إليها.

ولما كان الإحساس بتمثل الصور في تلك القوة الجسمانية وكانت مشاهدة الصور في الرؤيا أو البرسام أيضا بتمثلها فيها، لم يتميز الحال عند النفس المدركة بين أن يحصل الصور من الخارج كما في الإبصار وبين **أن ترد الصور** من داخل كما في مشاهدة المبرسم؛ فإنه لما اشتغلت نفسه الناطقة **بمزاولة المرض** ....

أن ترد الصور: فكما ترتسم النقوش في الحس المشترك من الحواس الظاهرة، ترتسم أيضا من الحواس الداخلة يعني الخيال، والمتخيلة مثل ما ترتسم الصور في الخيال عند حصولها في الحس المشترك من الخارج والداخل، وهذا يشبه تعاكس المرايا المتقابلة.

بمزاولة المرض: أي بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن عن التصرف في الأمور الغير المحسوسة، واستخدام القوة المتصرفة فيما يطلب حتى بقيت المتخيلة فارغة، وليعلم أن الصارف عن انتقاش الحس المشترك من الحواس الداخلة أمران: أحدهما: ما يمنع القابل عن القبول وهو ما يرد عليه من الخارج واحدا بعد واحد؛ فإنه يشغله عن قبول الصور التي تلقيها عليه القوى الباطنة؛ ولذا لا يرى اليقظان. والصحيح ما يرى النائم والمريض. وثانيهما: ما يمنع الفاعل وهو القوة المتصرفة عن الإبقاء؛ فإن النفس الناطقة والوهم إذا أخذا في التصرف في الأمور الغير المحسوسة استخدما القوة المتصرفة فيما يطلبانه بالإجبار، فشغلت القوة الفاعلة عن التأثير في الحس المشترك، وفي حال =

وتعطلت حواسه الظاهرة، واستولت **المتخيلة**، ومثلت في تلك القوة صورا كانت مخزونة في الخيال، أو صورا تعملها وركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة تمثلها من الخارج، ولما لم يكن للنفس شعور بتمثلها من داخل لم تفرق بينها وبين الصور المتمثلة من خارج، فيظن الأشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده، وكذا الحال **في الرؤيا**.

وبالجملة فحال تلك الصور المشاهدة للمبرسم أو النائم كحال الصور المشاهدة للصحيح اليقظان في كونها مدركة بقوة جسمانية، ومثولها بتوسطها عند النفس، فإن كانت تلك الصور مرتسمة في قوة جسمانية فهذه مرتسمة فيها، وإن كانت تلك القائمة بأنفسها حاضرة عند المدرك فهذه أيضا كذلك، وإثبات أن الصور حالة في المدارك لا يهمنا في هذا المقام، وإنما المهمّ ههنا إثبات قوة جسمانية مدركة للصور غير المشاعر الخمسة الظاهرة وقد ثبت بهذا البيان، فلعل هذا يقنع الناظر وإن لم يفحم المناظر.

= النوم يزول المانع الأول ضرورة، وقد يزول الثاني أيضا كما تشتغل الطبيعة بهضم الغذاء، وبطلب الاستراحة عن جميع الحركات الموجبة للإعياء، فينجذب النفس إليها؛ لتدبير البدن، وهكذا في حال المرض يزول المانع الثاني؛ لما ذكر، وقد يزول الأول إذا ضعف الروح من الانبساط إلى الخارج، فيستخدم المتخيلة الحس المشترك، ويمنعه عن قبول ما يرد عليه من الحواس الظاهرة، فينقش بما يلوح عليه من المتخيلة، هذا هوالمذكور في "شرح الأسباب" وغيره من الكتب الطبية.

وتعطلت حواسه الظاهرة: أي عن الانتقاش مما يرد عليه من الخارج.

المتخيلة: وهو القوة المتصرفة سميت متخيلة؛ لتصرفها في الصور الخيالية ومعانيها.

في الرؤيا: فإن النائم لما اشتغلت نفسه الناطقة عن استخدام القوة المتخيلة بهضم الغذاء، وبطلب الاستراحة، وتعطلت حواسه الظاهرة عن الانتقاش مما يرد عليه من الخارج بقيت المتخيلة قوي السلطان، والحس المشترك معطلا غير ممنوع عن القبول مثلت فيه الصور المخزونة في الخيال أو التي تعملها، وتركبها من تلك الصور؛ ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا، والحس المشترك يودعها إلى الخيال، فيتذكر عند اليقظة.

احتج نفـــاة الحس المشترك أولا بأنه لوثبت لزم انطباع الكبير في الصغير؛ لأن النائم قد يرى في النوم جبالا شاهقة وبحارا واقفة، فلو كان إدراكه إياها بانطباعهما في الحس المشترك لزم انطباع الكبير في الصغير، واللازم ضروري البطلان. والجواب: أن المحال انطباع الجسم الكبير في الصغير لا انطباع صورة فيه.

وثانيا بأنا كما نعلم بالضرورة أنا لا نشم الروائح، ولا نذوق الطعوم و لا نسمع الأصوات بالأيدي والأرجل، نعلم أيضا أنا لا نشم ولا نذوق ولا نلمس بالدماغ وإنكار ذلك مكابرة. والجواب: أنه إن أريد أنه كما لا مدخل للأيدي والأرجل في الإحساس بها، فهو ممنوع بل باطل، كيف وعروض الآفة في الدماغ يوجب اختلال الإحساس بهذه الحواس! وإن أريد أن الدماغ ليس مدركا لهذه المحسوسات كما أن الأيدي والأرجل ليست مدركة فمسلم؛ فإن المدرك هو النفس لا غير، لكن لا يلزم منه نفي الحس المشترك؛ لأنا لا نقول بكونه مدركا، وإنما هو من آلات المدرك.

الثاني من المشاعر الخمسة الباطنة: الخيال وهو قوة مترتبة في آخر التجويف **المقدم من الدماغ**، وهو خزانة للصور المدركة بالحس المشترك، حافظة للصور المنطبعة فيه، واستدلوا على ثبوته بأنا نعرف من رأيناه، ثم غاب، ثم حضر، فلا بد لنا من قوة حافظة وهي الخيال، ولولاها لكنا إذا رأينا شيئا، ثم غاب، ثم رأيناه مرة أخرى لم نعرف أنه هو الذي كنا رأيناه أولا، واللازم باطل ضرورة.

المقدم من الدماغ: لأنها كالآلة للحس المشترك، فاقتضى أن يكون محلها قريبا منه، وليكون قريبا من أكثر الحواس الظاهرة، فيكون تأدية الصور منها إليها سهلا، وإنما علم أن موضعه هناك؛ لتغير فعله عند ما يصيب هذا الموضع آفة. (من نفيسي وغيره)

واستدلوا على مغايرته للحس المشترك أولا بأن لصور المحسوسات عندنا قبولا وحفظا، وهما متغايران، فلا بد لهما من مبدأين متغايرين، فالقابل لها هو الحس المشترك، والحافظ هو الخيال.

ورد أما أولا فبأنه مبني على أن القوة الواحدة لا تصدر عنها إلا أثر واحد، وهو ممنوع. وأما ثانيا فبأن الحفظ مسبوق بالقبول ضرورة، فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال. وأما ثالثا فبأن الحس المشترك مبدأ لإدراكات مختلفة هي أنواع الإحساسات، **فقد صدر** عن قوة واحدة آثار كثيرة. **وأما رابعا** فبأن النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن، فقد صدر عن الواحد أثران مختلفان.

وأجيب عن الثلاثة الأخيرة **بأن الخيال** لكونه قوة جسمانية لا بد وأن يكون في محل جسماني، فيجوز أن يكون قبوله لأجل المادة وحفظه بقوة الخيال كالأرض يقبل الشكل بمادتها ويحفظه بصورتها وكيفيتها، وبأن مبدئية الحس المشترك للإدراكات المختلفة إنما هي لاختلاف الجهات أعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة، وبأن إدراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة.

وأورد عليه بأن **هذا الجواب يرفع أصل الاستدلال**؛ لجواز أن لا يكون إلا قوة واحدة لها الحفظ والقبول بحسب اختلاف الجهات.

فقد صدر: وإذ قد صدر عنها آثار كثيرة فلم لا يصدر عنها القبول والحفظ؟ فإنه لم يبق حينئذ ضرورة داعية إلى اعتبار المبدأين المتغايرين. **وإما رابعا**: هذه الإيرادات الثلاث لرد ما يبتني عليه الاستدلالُ من أن القوة الواحدة لا تصدر عنها إلا الواحد. **بأن الخيال**: جواب عن الأول من الثلاثة الأخيرة.

يرفع: فإن مبنى الجواب على اختلاف الجهات، وتغاير الاعتبارات، وذلك يتمشى في أصل الاستدلال أيضا بأن تغاير القبول والحفظ لا يوجب تغاير المبدئيهما، بل يمكن أن يكون تغايرهما بحسب اختلاف الجهات.

أصل الاستدلال: المذكور بقوله: إن لصور المحسوسات عندنا حفظا وقبولا، وهما متغايران، فلا بد لهما من مبدأين متغايرين.

ودفع بأن مقصود المجيب أن كون حفظ الخيال مسبوقا بالقبول لا يوجب أن يكون القابل أيضا هو الخيال كما أنه هو الحافظ، بل عسى أن يكون القابل قوة أخرى مقارنة له كالحس المشترك كما أن حفظ يبوسة الأرض شكلها مسبوق بالقبول، لكن لا يلزم أن يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها، بل من قوة أخرى لها، فلا يلزم اتحاد مبدأي الحفظ والقبول، والمقصود من الاستدلال إثبات تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة افتراقهما؛ لإمكان تحقق القبول بدون الحفظ **كما في تشكل الماء والهواء**، وتحقق الحفظ بدون القبول كما إذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم من الدماغ **لايدرك** الإنسان صورة ما، فإذا زال المرض، **واستحضر** الصور التي كان قبل يحفظها، علم جزما أن **قوة الإدراك غير قوة الحفظ**.

وهذا الدفع في غاية السخافة؛ لأن مبناه على أن الخيال حافظ للصور التي يقبلها الحس المشترك، وأنه لا وجود ولا ارتسام للصور في الخيال، وإنما وجودها وارتسامها في الحس المشترك، **وهو** خلاف ما تقرر عندهم، ولو كانت الصور التي يحفظها الخيال مرتسمة في الحس المشترك لا في الخيال لما طرأ عليها الذهول؛ فإنه عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة، فلا بد من القول بأن الخيال أيضا قابل للصور كما أنه حافظ لها، وقبوله للصور غير قبول الحس المشترك لها،............

الماء والهواء: فإنهما يقبلان الشكل بقسر القاسر، ولكنه يزول سريعا إذا زال القاسر.

لا يدرك: لأن هذا الموضع موضع قوة مدركة للصور الجزئية المحسوسة بإدراك الحواس الظاهرة، فيتغير أو يبطل فعله عند عروض الآفة له. **واستحضر**: لأن الخزانة التي تحفظ الصور المرتسمة فيه، إذا غابت عن الحواس الظاهرة موضعها مؤخر البطن المقدم والمؤوف مقدمه.

قوة الإدراك: أي القوة التي يحصل بها الإدراك للنفس؛ فإن المدرك بالحقيقة هو النفس، وهذه القوة واسطة لها في الإدراك. **غير قوة الحفظ**: لانتفاء الإدراك مع بقاء الحفظ عند إصابة الآفة. **وهو**: عدم ارتسام الصور في الخيال.

فالصواب أن يقال: إن مبنى الاستدلال ليس على أن القبول والحفظ أثران، وأن الواحد لايصدر عنه أثران، بل مبناه على أن الإدراك غير الحفظ والحفظ غير الإدراك، **فالإدراك** قد يتحقق بدون الحفظ كما نحس بصور لم تغب عن حاستنا بَعد؛ فإن حصول الصورة في الخزانة الحافظة لها **مشروط** بغيبوبتها عن الحس، والحفظ قد يتحقق بدون الإدراك **كما في صورة الذهول**، فإذن القوة التي هي واسطة في الإدراك غير القوة التي من شأنها الحفظ.

فالمستـــدل **أراد** بالقبول الإدراك؛ بناء على ما اشتهر من أن الإدراك عبارة عن القبول والانفعال، ولم يرد بالقبول الانتقاش بالصورة، فلا يتوجه عليه شيء من الاعتراضات الأربعة؛ إذ الدليل ليس مبنّيا على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد حتى يتوجه الأول والرابع، وإذ الحفظ ليس مسبوقا بالقبول **بالمعنى المراد ههنا** حتى يرد النقض بالخيال.

فالإدراك: تفصيله على ما هو منطوق بعض الحواشي أن حضور شيء عند شيء قد يكون للإدراك كحضور الأشياء الجزئية عند النفس بواسطة الحس المشترك، وقد يكون لأجل الحفظ فقط كحضور الصور عند الخيال، وقد يكون للقبول كحضور شكل عند شيء لين مثل: قبول شمعة صور الحروف وغيرها، فحضور صورة الجزئي عند النفس بواسطة الحس المشترك يسمى إدراكا عند الحكماء، وحضورها عند الخيال حفظا، وعند الحس المشترك قبولا، فليس كل حضور إدراكا.

مشروط: فإن الحس المشترك إذا أدرك صور المحسوسات خزنها عند الحافظة، وعند الحاجة والحكم عليها يسترجعها، فعند ما تكون هذه الصور في الخيال تكون غير مشاهدة، ويكون مشاهدة عند ما تكون في الحس المشترك. **كما في صورة الذهول**: فإن الصورة تكون حاصلة في الخيال حالة الذهول، ولا تكون حاصلة للنفس المدركة، فلا تدرك؛ ولذا كثيرا ما يكون الشيء حاضرا عند الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة، وإذ لا يكون للنفس التفات إليه لا يدرك.

أراد: حيث قال: إن لصور المحسوسات عندنا قبولا وحفظا، فالقابل لها هو الحس المشترك، والحافظ لها هو الخيال.

بالمعنى المراد ههنا: وهو الإدراك، وإنما الحفظ مسبوق بالقبول بمعنى انتقاش الصورة وارتسامها فيه، وهو غير مراد.

ومبدأ الإدراكات المختلفة أي آلتها لايجب أن تكون متعددا **بخلاف** آلة الإدراك وخزانة الحفظ حتى يرد النقض بالحس المشترك، وقد يجاب عن النقض بالحس المشترك والنفس **على التقرير** المشهور للدليل بأن الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئا واحدا، ثم يتكثر بقصد ثان، **أو كانت** وجوه الصدورات كثيرة، فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة، ثم تصير مثبتا للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان، وذلك كالإبصار الذي فعله إدراك اللون، ثم إنه يصير مدركا للضدين كالسواد والبياض؛ لكون اللون مشتملا عليهما، وأما النفس فإنما يتكثر فعلها؛ لتكثر وجوه الصدورات عنها.

واعترض **عليه** بأن مطلق الصورة المحسوسة أمر مبهم **لا يتحصل** إلا بصورة معينة، والصادر عن الشيء أولا لا يكون إلا أمرا معينا، فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لأمر واحد أولا ولأمور كثيرة ثانيا وبالواسطة؟ **وكيف** يكون تحصل ما يصدر عنه أولا أضعف مما يصدر عنه بواسطة؟

ولعل هذا المعترض فهم من كون الحس المشترك مبدأ للصورة المحسوسة أنه مبدأ فاعلي لها، وليس كذلك،..

بخلاف: فإن الإدراك والحفظ مختلفان جنسا، ومتغايران أثرا يوجد أحدهما بدون الآخر، فيجب أن يكون مبدؤهما متعددا، وإلا يلزم صدور آثار متغايرة من مبدأ واحد.

على التقرير: المبني على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد. **أو كانت**: والصدورات الكثيرة عن مبدأ واحد بحسب اختلاف الجهات غير ممنوعة. **عليه**: أي على ما يجاب عنه على التقرير المشهور.

لا يتحصل: لأن المطلق من حيث هو مطلق لا يتحصل إلا في ضمن الأشخاص. **وكيف**: وجه الأضعفية أن ما يصدر عنه أولا هو الصورة المادية المبهمة، وما يصدر عنه ثانيا الألوان والأصوات والطعوم وغيرها من الأعراض التي بها تتعين تلك الصورة المبهمة، والظاهر أن مرتبة الإبهام أضعف من التعين.

وإنما هو مبدأ القبول لها، وقبوله لمطلق الصورة المحسوسة أولا وبالذات وللصورة المعينة ثانيا وبالعرض؛ إذ خصوصية الصورة المعينة ملغاة في قبوله، فهو إنما يقبل الصور المبصرة المعينة؛ لأنه قابل لمطلق الصورة المحسوسة، وليس لخصوص تلك الصورة المعينة مدخل في قبوله كما أن البصر يدرك السواد؛ لأنه لون وليس لخصوصية السواد في ذلك مدخل، **فما يقبله** الحس المشترك من الصور وإن كان معينا لكن ليس في قبوله إياه مدخل لخصوصية تعينه، بل إنما قبوله إياه؛ لأنه صورة محسوسة، وهذا مما لا يرتاب فيه.

ثم ارتضى هذا المعترض في جواب النقض بالحس المشترك بأن الإدراكات انفعالات، وليست أفعالا، ويجوز في مادة واحدة انفعالات كثيرة عن مبادئ كثيرة، والذي تحقق عندهم هو أن الواحد لا يصدر منه إلا فعل واحد، وأنت تعلم أنه على هذا **ينثلم** أصل الدليل؛ لأن القبول والإدراك لما لم يكن فعلا **فلا يلزم** من كون القوة الواحدة مبدأ للقبول،..

وإنما هو مبدأ: فالمحقق من مذهب الحكماء أن الحس المشترك قابل محض للصور الواردة عليه، وإنما المدرك بالحقيقة هو النفس، وإذ كان إدراك الجزئيات للنفس بواسطته؛ لأنه آلة الحس ينسب الإدراك إليه أيضا بالمجاز، وأما عند الأطباء، فالمدرك هو الحس المشترك، فإنهم ينسبون الإدراك إلى الآلات ويجعلونها مدركات.

فما يقبله: وإذا كان الحس المشترك قابلا لا مبدأ فاعليا لها، ولم يكن لخصوصية تعينه مدخل في قبوله إياها لا يلزم كونه مبدأ لأمر واحد أولا ولأمور كثيرة ثانيا، ولا يلزم أضعفية ما صدر عنه أولا مما صدر عنه ثانيا.

ينثلم: لأن مبنى الدليل على امتناع صدور الإدراك والحفظ من قوة واحدة للفعلين من الواحد، وإذا كان الإدراك انفعالا لا فعلا لا يمتنع صدورهما عن قوة واحدة؛ لعدم كونهما فعلين.

فلا يلزم إلخ: لأن القبول انفعال، والحفظ وإن كان قبولا لكن لا يلزم من كون الشيء مبدأ لهما كون الواحد مبدأ للفعلين، لنفي الفعلية عن أحدهما.

والحفظ كون الواحد مصدرا للفعلين، فالوجه في تقرير الاستدلال ما عرفت من الصواب؛ إذ لا يتوجه عليه شيء من هذه الشبهات حتى يحتاج إلى الجواب.

واستدلوا على مغايرة الحس المشترك للخيال ثانيا بأن الحس المشترك حاكم على المحسوسات، والخيال غير حاكم وغير الحاكم **غير الحاكم**. وأورد عليه بأنه يجوز أن يكون القوة الواحدة تارة حاكمة وتارة غير حاكمة، فإن ادعى امتناع ذلك مستندا بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد منع المستند والمستند إليه.

وثالثا بأن صور المحسوسات إذا كانت منطبعة في الحس المشترك كانت مشاهدة، وإذا كانت في الخيال لم يكن كذلك، وهذا إنما يصح عند اختلاف القوتين. وأورد عليه أولا بأنه **يجوز أن يكون** الصور منطبعة في الحس المشترك، ولا يوجد القوة الخيالية أصلا، لكن تلتفت النفس إليها مرة فتصير مشاهدة، وتغفل عنه أخرى فلا تشاهد؛ إذ المدرك للكلي والجزئي هو النفس. وأجيب عنه بأنه لو كان كذلك لم يبق بين المشاهدة والتخيل فرق؛ لأن في كل منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك بالتفات النفس، ومعلوم أن تخييل المبصر **ليس إبصارا**.

غير الحاكم: أي ما هو ليس بحاكم مغاير للحاكم. **وثالثا**: أي استدلوا على مغايرة الحس المشترك للخيال ثالثا.
يجوز أن يكون: حاصله أن مشاهدة الصور وعدمها لا تبتني على اختلاف القوة، ومحل الانطباع بل على التفات النفس إلى تلك الصور وعدمه؛ فإنها تنطبع في الحس المشترك وحده وتشاهد إن التفت النفس إليها وإلا لا.
ليس إبصارا: لأن الإبصار مشروط بمقابلة المبصر والبصر حقيقة أو حكما، وكون المبصر على مسافة المعتدلة من البصر، وكونه غير صغير جدا، وكونه مضيئا بالذات أو بالغير، وعدم الحجاب بينه وبين البصر، وعدم كونه لطيفا في الغاية كالسماوات، ولا كذلك التخيل؛ إذ هو عبارة عن استحضار الصور المرتسمة في الخيال عند الحس المشترك، ويكون ذلك عند غيبوبة المبصر عن البصر على ما حققه الأستاذ العلامه - قدس سره - في مواضع من كتبه.

ولا تخييل المذوق ذوقا، وكذا البواقي، بل المشاهدة **ارتسام** من جهة الحواس الظاهرة، والتخيل من جهة الخيال. ورد بأنه يجوز أن يكون الفرق عائدا **إلى الحضور** عند الحواس، والغيبة عنها، ولا يكون الإدراك والحفظ إلا في قوة واحدة.

وفيه أن المشاهدة قد تكون من دون الحضور عند الحواس كما في مشاهدة المبرسم والنائم، فلعل الحق أن المشاهدة لا تكون إلا بانطباع الصور في الحس المشترك في أول الوهلة سواء كان ذلك الانطباع من جهة الحواس، **أو من جهة** المتخيلة، والتخييل استحضار الصور المخزونة في الخيال ثانيا، وليس جهة الفرق بين المشاهدة والتخييل **بالتفات النفس** وعدمه، ولا بأن المشاهدة تكون بحضور الصور في الحس المشترك، والتخييل بحصولها في الخيال؛ إذ الصورة المذهولة عنها أيضا تكون حاصلة في الخيال، ولا تكون متخيلة إلا باستحضارها من الخيال في الحس المشترك ثانيا، ولا يكفي مجرد الحصول في الخيال مع التفات النفس من دون استحضارها ثانيا في الحس المشترك للتخييل؛ لأن مدرك الكلي والجزئي وإن كان هو النفس لكن إدراكها للجزئيات لا يكون إلا بآلة الحس، والخيال ليس آلة الحس بل خزانة الحفظ، فلعل هذا يقنع الناظر **وإن لم يفحم المناظر**.

ولا تخييل: لأن الذوق مشروط بمماسة جرم ذي الطعم لحامل قوة الذوق، وهو العصب المفروش على جرم اللسان بتوسط رطوبة لعابية تفهة، وتخييله عبارة عن استحضار صورته المرتسمة في الخيال وشتان بينهما.

ارتسام: أي عبارة عن ارتسام الصور من جهة الحواس الظاهرة في الحس المشترك، والتخييل عبارة عن ارتسام الصور واستحضارها من الخيال في الحس المشترك. **إلى الحضور**: ففي المشاهدة تكون الصور حاضرة عند الحواس، وفي التخييل غائبة عنها. **أو من جهة**: فيدخل بهذا التعميم مشاهدة المبرسم والنائم فيها.

بالتفات النفس: كما يفهم من تقرير المورد أولا. **وإن لم يفحم المناظر**: لجواز أن يقول: إن كلامكم هذا غير صحيح؛ لأنه مبني على تغاير الحس المشترك والخيال، ونحن بصدد إبطال ذلك التغاير.

وثانيا بأنا سلمنا أن مدرك الجزئي قوة جسمانية، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الاختلاف بناء على أن الصورة قد تكون منطبعة في الحس المشترك، فتكون مشاهدة، وقد تزول عنها، ولا تكون مخزونة في خزانة، لكن الحس المشترك إذا تأهب لتحصيلها مرة أخرى **فاضت تلك الصورة** عليه من العقل الفعال كما أن الأمر كذلك في القوة العاقلة؛ فإن الصور العقلية إذا انمحت عنها لا تبقى مخزونة في خزانتها، بل تنعدم بالكلية، ثم عند تأهب النفس لتحصيلها مرة أخرى تفيض تلك الصورة عليها من العقل الفعال.

والجواب: أنه لو كان الأمر كذلك لم يبق فرق بين الذهول والنسيان؛ فإن الفرق بينهما إنما هو بأن الصورة إذا زالت عن المدركة، فإما أن تزول عن الخزانة أيضا حتى يحتاج في إدراكها إلى إحساس جديد، وهذا هو النسيان، أو تبقى مخزونة في قوة أخرى بحيث يستحضر في المدركة بأدنى التفات، وهذا هو الذهول.

فعلى تقدير زوال الصورة عن القوى مطلقا في صورة الذهول لا يبقى بين الذهول والنسيان فرق، وفيضان الصورة على الحس المشترك إذا تأهب لتحصيلها مرة أخرى من العقل الفعال يكون في صورة النسيان، فارتكاب القول به في صورة الذهول يرفع الفرق بينه وبين النسيان، وأما الفرق بين الذهول والنسيان في الصورة العقلية فسيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى.

ثانيا: أي أورد على الدليل الثالث ثانيا. **فاضت تلك الصورة**: أقول: فيضان الصور العقلية من العقل الفعال على النفس عند تأهبها لتحصيلها مسلم؛ لأنه خزانة للصور العقلية والمعاني الكلية، وأما فيضان تلك الصور المادية والمعاني الجزئية من العقل الفعال على الحس المشترك فممنوع؛ لأنه خزانة المجردات مقدس عن الماديات تمتنع تمثل الصور المادية فيه.

ولا يمكن أن يقال: إن الفرق بين الذهول والنسيان هو أن الصورة في صورة الذهول تكون مخزونة في الحس المشترك غير ملتفت إليها، وفي صورة النسيان لا تكون مخزونة فيه؛ لأن هذا هو الوجه الأول من الإيراد، والكلام بعد التنزل عنه.

وثالثا بأن تجويز كون الصورة حاصلة في خزانة الخيال في حالة الذهول **يقتضي القول** بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في الذهن، بل هو أمر وراءه، **وعلى هذا** يجوز أن يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك **دائما، ويكون الاستحضار** موقوفا على ذلك الأمر.

أجيب عنه بأن الإدراك حصول الصورة للمدرك؛ لحصوله في آلة، والصورة في حالة الذهول غير حاصلة **للمدرك** وإن كانت حاصلة **في الآلة**، وبأن الصورة حالة الذهول غير حاصلة في آلة الإدراك، بل في **آلة أخرى**، ومطلق الحصول في أية آلة كانت من آلات النفس ليس إدراكا، **وإلا لكان** حصول صورة أي محسوس من المحسوسات في أية آلة من الآلات الجسمانية إدراكا، وليس كذلك،..........

يقتضي القول: قد زعم المعترض أن "الذهن" في قولهم: "الإدراك هو حصول الصورة في الذهن" يصدق على الخيال، وإذا كانت الصورة الحاصلة في الخيال غير مدركة حالة الذهول لزم أن لا يكون الإدراك عبارة عن ذلك، وهو خلاف ما تقرر، فثبت كون الصور غير حاصلة في الخيال. **وعلى هذا**: على تقدير كون الصور غير حاصلة في الخيال. **دائما**: أي عند المشاهدة، وعند الذهول. **ويكون الاستحضار**: أي استحضار الصور المذهولة حين الالتفات موقوفا على ذلك الأمر الذي هو وراء حصول الصورة في الذهن.

للمدرك: أي النفس؛ لغيبتها عنها. **في الآلة**: إن كان المراد آلة غير آلة الإدراك كالخيال فعدم حصول الصور للمدرك ظاهر، وإن كان آلة الإدراك يعني الحس المشترك وهو الظاهر، فعدم حصولها بناء على عدم توجه النفس إليها. **آلة أخرى**: وهي الخيال؛ فإنه آلة الحفظ لا آلة الإدراك، وإطلاق الحاسة عليه بالمجاز بمعنى أنه معين للحس المشترك. **وإلا لكان**: أي لكان حصول صورة المشمومات عند الباصرة، والمبصرات عند الذائقة، والمذوقات عند السامعة، والمسموعات عند اللامسة، والملموسات عند الباصرة مثلا إدراكا، وفساده أظهر من أن يخفى.

بل الإدراك هو حصول صورة في آلة إدراك ذلك الشيء، فحصول الصورة في الحس المشترك إدراك لها لا حصولها في خزانة الخيال.

ورابعا بالنقض **بالقوة العاقلة**؛ فإنها ليست حافظة للصورة العقلية مع أنها قد يطرأ عليها الذهول والنسيان. فإن قلتم: إن حافظها **العقل الفعال**. قلنا: فليكن هو الحافظ للصور المدركة بالحس المشترك أيضا، فلا حاجة إلى القول بخزانة الخيال وأجيب بأن خزانة المعقولات هي العقل الفعال، ولا يجوز أن يكون هو خزانة المحسوسات، لكونه مجردا مقدسا عن المادة وامتناع تمثل الصورة المادية فيه.

وأورد عليه أولا بأن المعقولات قد تكون صوادق، وقد تكون كواذب، وكما يطرأ الذهول على صوادق المعقولات كذلك يطرأ على كواذبها، فإذا طرأ الذهول على المعقولات الكواذب المرتسمة في النفس، فإن كان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة يلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال مع أن العقول العالية برية عن **غوايات الوهم** التي **هي مبادئ للكواذب**،..............

بالقوة العاقلة: الظاهر أنه أراد بها النفس الناطقة؛ فإنها كما تطلق على مبدأ التعقل للنفس تطلق على نفسها أيضا. (ميبذي) **العقل الفعال**: وهو العقل العاشر عندهم وهو المبدأ الفياض المدبر لما تحت فلك القمر، ويسمى فعالا؛ لكثرة فعله وتأثيره في عالم العناصر، وهوعندهم خزانة المعقولات كالخيال للصورالمحسوسة، والحافظة للمعاني الجزئية. **غوايات الوهم**: غوايات جمع غواية يعنى گمراہى، وغوايات الوهم: هي تخليط أحكام المحسوس بغير المحسوس، واختراعه ما ليس بموجود وتغليطه القوة العاقلة في مدركاتها، وأمثال ذلك مما هو من شأن القوة الوهمية.

هي مبادئ للكواذب: بأن القوة الوهمية لها سلطان عظيم على القوى الجسمانية، بل لها تسلط على القوة العاقلة، فتقهرها في أكثر القضايا، ويحكم عليها بخلاف أحكامها، فقد تحكم على ما ليس بمحسوس بأحكام المحسوس؛ فإن الخائف من الميت في الموضع المظلم قد يرتب عاقلته قياسا، وهو أن هذا ميت وكل ميت جماد فهذا جماد، وكل جماد لا يخاف منه، فهذا لا يخاف منه، ومع ذلك تقهر القوة الوهمية القوة العاقلة، وتحكم عليها، فيخاف ذلك الحي من الميت، فتكون مثل هذه الغوايات مبدأ للكواذب.

وما يتوهم من أن التصديق بالكواذب الكلية إنما يكون بمداخلة الوهم، فخزانتها القوة الحافظة التي هي خزانة الوهميات لا العقل الفعال في غاية السخافة.

أما أولا: فلأن القوة الحافظة إنما هي خـــزانة للمعاني الجزئية التي تدرك بآلـــة الوهم لا للمعاني الكلية كاذبة كانت أو صادقة؛ لامتناع حصول الكليات في القوى الجسمانية، والوهم ليس آلة لإدراك الكليات الكواذب، **وغاية مداخلته** فيها التغليط.

وأما ثانيا: فلأن تصور الكواذب الكلية مما لا مدخل فيه للوهم أصلا، وقد يطرأ عليها الذهول، فلا بد لها من خزانة، ولا يمكن أن يتوهم كون خزانتها الحافظة؛ إذ لا مجال لتوهم كونها من الوهميات، فلا محيد من القول بكون خزانتها هو العقل الفعال.

والجواب: أنه لا بأس في كون الكواذب مرتسمة في العقل الفعال على سبيل الاختزان والتصور، وإنما **المستحيل** تصديقه بالكواذب وهو غير لازم؛ فإن ما لا بد منه للخزانة حفظ نفس الصورة، لا حفظ نحو إدراكها؛ فإن انتقال نحو الإدراك من المدركة إلى الخزانة مستحيل، ولا حفظ جميع حيثياتها وخصوصياتها؛ **فإن انتقال الصورة** بجميع حيثياتها وخصوصياتها من المدركة إلى الخزانة محال،...........

وما يتوهم: في الجواب عن هذا الإراد. **وغاية مداخلته**: وبالتغليط لا تنقلب الكليات الكواذب جزئيات حتى تدرك بآلة الوهم. **والجواب**: عن أصل الإيراد القائل بأن المعقولات قد يكون إلخ. **المستحيل**: فإن نحو الإدراك عرض مختص بهذه المدركة، فلا يمكن أن تنتقل بهذه الخصوصية إلى الخزانة، وإلا لم يكن مختصا بها، ولم يبق تلك الخزانة خزانة.

فإن انتقال الصورة: لعلك قد دريت مما سبق أن انتقال الصورة من المدركة إلى الخزانة إنما يكون بانعكاسها من المدركة وانطباعها في الخزانة؛ لكون الأعراض ممتنع الانتقال بأنفسها من موضع إلى موضع، وإنما تنتقل بالانعكاس والانطباع من حيث هي، لا بخصوصيات المدركة وأنحاء الإدراك؛ فإن الحيثيات والخصوصيات مشخصات لها، واستحالة تكثر الشخص مما لا تحتاج إلى البيان على أن الخصوصيات أعراض، والأعراض لا تقبل الانتقال قطعا، ولو سلم فلا تبقى الخصوصيات، هذا خلف.

فلا يتوجه أن النسيان يطرأ على تصديق الكواذب، فيلزم أن يكون تصديق الكواذب في العقل الفعال، **ولا أن** الكواذب ترتسم في النفس من حيث إنها مصدقة، فيلزم أن ترتسم في العقل الفعال أيضا بهذه الحيثية؛ **وذلك** لأن حفظ نحو الإدراك وحفظ خصوصية الصورة في الخزانة غير ضروري، إنما الضروري حفظ نفس الصورة لا غير.

وما يقال: من أن القول بكون العقل الفعال **مصدقا للصوادق** متصورا للكواذب تجويز؛ لكون علوم العقول العالية تصورات وتصديقات مع أن الانقسام إلى التصور والتصديق مختص بالعلم الحصولي الحادث في غاية السقوط؛ لأنا قد حققنا في مواضع من كتبنا: **أن القول باختصاص** الانقسام إلى التصور والتصديق بالحصولي الحادث **سخيف** باطل.

ولا أن: أي لا يتوجه على ذلك الجواب. **وذلك**: أي عدم توجه هذين النقيضين.

مصدقا للصوادق: وإنما كان مصدقا للصوادق متصورا للكواذب؛ لأن القول بارتسام صورهما فيها من دون علمها إياهما سفسطة ظاهرة البطلان، فالعقول العالية عالمة بما ارتسم فيها من صور الصوادق والكواذب، وإذ تسوية العالمين محال، فشأنها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا، ومع الكواذب الحفظ فقط على سبيل التخيل، وذلك لبرائتها عن النقص والشرور التي هي من توابع المادة وغواشيها، هكذا حقق المحقق الدواني في حواشي "شرح التجريد".

أن القول باختصاص إلخ: لأن مخالفة العلم الحصولي الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس إلا بالهوية الشخصية؛ إذ القدم والحدوث إنما هو من عوارض الهوية، واختلاف الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات، فاختلاف العلم بالقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقته، فيكون العلم القديم ايضا تصورا وتصديقا؛ ولأن صور الأشياء مرتسمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة، وارتسام صور الأشياء فيها يستلزم كون تلك الأشياء معلومة لها علما حصوليا، فذلك العلم الحصولي لا يخلو إما أن يكون إذعانا للنسبة أو لا، فالأول: التصديق. والثاني: التصور.

هذا ما أفاده الأستاذ العلامة - قدس سره - وقد أفاد بعض المحققين أن القضايا معلومة للمبادئ العالية باتفاق الفلاسفة، وإلا لزم الجهل، والقضايا: منها صوادق ومنها كواذب، فإما أن يصدق المبادئ العالية بمطابقة القضايا الصوادق للواقع فيكون علومها تصديقات، أو لا، فيلزم الجهل المركب، فقد استبان بما ذكرنا أن العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وإن لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق، فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصول حادثا كان أو قديما. **سخيف**: فإن الحصوي القديم أيضا ينقسم إلى التصور والتصديق.

وثانيا بأن الفرق بين الذهول والنسيان عندهم هو أن الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة، والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعا، فلو كان العقل الفعال خزانة لمعقولات النفس لزم زوال صورها عند طريان النسيان عليها عن العقل الفعال مع أنه مع ما فيه من الصور عندهم أبدي، ولزم اجتماع النقيضين إذا كانت بعض المعقولات منسية بالقياس إلى بعض النفوس، ومذهولة عنها بالقياس إلى بعضها، فيلزم زوال صور تلك المعقولات عن العقل الفعال؛ لطريان النسيان عليها، وبقاؤها فيه معا؛ لطريان الذهول عليها.

والجواب: أن الفرق بين الذهول والنسيان هو أن المنسي يحتاج في إدراكه إلى كسب جديد، والمذهول عنه لا يحتاج في إدراكه إليه، بل يكفي لإدراكه مجرد الالتفات، فيستحضر بمجرد الالتفات صورته من الخزانة في المدركة من دون حاجة إلى تجشم كسب جديد.

وذلك الفرق يتحقق في المحسوسات بزوال صورها عن المدركة والخزانة معا في صورة النسيان، وزوالها عن المدركة وبقائها في الخزانة في صورة الذهول، وفي المعقولات بزوال صورها عن المدركة مع زوال المناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور في صورة النسيان، وزوالها عن المدركة مع بقاء مناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور بحيث متى شاءت، والتفتت إليها فاضت تلك الصور عليها من الخزانة في صورة الذهول، **فلا محذور**.

وثانيا: أي أورد ثانيا على ذلك الجواب القائل بأن خزانة المعقولات هي العقل الفعال.

فلا محذور: قد تحقق من هذا التحقيق الأنيق أن الحق الذي يجب أن يتبع أن خزانة المعقولات عندهم هو العقل الفعال، ومخزوناته صوادق وكواذب، لكنه حافظ ومصدق للأول، وحافظ ومتصور للثاني، وانقسام الحصولي إلى التصور والتصديق لا يختص بالحادث، بل الحادث والقديم فيه سواء. =

واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك باختلال القوة الخيالية من دون اختلال الحس المشترك، **إذا عرضت آفة** في مؤخر البطن المقدم من الدماغ دون مقدمه، واختلال الحس المشترك من دون اختلال القوة الخيالية، إذا عرضت آفة في مقدمه دون مؤخره. وسيأتي الكلام في ذلك عنقريب إن شاء الله تعالى.

الثالث من المشاعر الخمسة الباطنة: القوة الوهمية، وهي **قوة مرتبة** في أول التجويف الآخر **من الدماغ** يدرك بها المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات ....

= ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب "الأفق المبين": وأما النسب العقدية في العقول العالية، والأنوار المفارقة التي هي المراتب الشاهقة المرتفعة عن أفق الزمان، فأمرها في الصدق أرفع وأعلى عن ذلك كله، فإن علم الأنوار العقلية، والمفارقات النورية أجل من أن يوصف بالصدق، وإنما هو قراح الحق بمعنى أنه الواقع الذي به يقاس الصدق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق، والمتحقق. وذلك لأن البداهة العقلية الغير المؤوفة شاهدة على أن القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تنسلخ عن حقائقها بانطباعها فيها، ومن شأن سنخ حقائقها احتمال الصدق والكذب، فكيف يظن أنها متعالية عن الصدق؟ وأيضا قد اعترف هو بنفسه في "القبسات" بأن الصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققه في حدود أنفسها.

إذا عرضت آفة: قد عرفت مما سبق أن الدماغ في طوله منقسم إلى بطون ثلاثة: الأول: هو المسمى بالبطن المقدم، ومبدؤه أعالي الخيشوم. والثاني بالبطن الأوسط، وهو كالحد المشترك بين المقدم والمؤخر. والثالث: بالبطن المؤخر، ولكل من هذه البطون مقدم ومؤخر، فمقدم كل بطن ما يلي وجه الإنسان، ومؤخره ما يلي خلفه، وإذا كان موضع الحس المشترك مقدم البطن المقدم، وموضع الخيال مؤخره لا يختل فعل أحدهما بكون موضع الآخر مؤوفا، وقد يستدل بعدم الاختلال على وجود التغاير بينهما، وعلى تغاير موضعيهما.

قوة مرتبة: قد وقع الخلاف فيما بينهم في تعيين موضع القوة الوهمية والحافظة، فذهب بعضهم إلى أن موضع القوة الوهمية البطن الأوسط، وموضع القوة الحافظة البطن الأخير، وهو ما ذكره الشيخ في "القانون" والعلامة الآملي والجيلاني في "شرحيهما" والعلامة أثير الدين في "هداية الحكمة"، وبعضهم إلى أنهما في بطن واحد هو البطن الأخير الأول في مقدمه والآخر في مؤخره، وإذا كان المناسب كون المدرك وخزانته في بطن واحد كالحس المشترك والخيال، اختاره أستاذ العلامة – قدس سره – وأورد بعد ذلك في البحث الأول بيان الاختلاف، وسبب اختياره على وجه التفصيل، فلينظر ثمه. **من الدماغ**: والحافظة أيضا في ذلك البطن في آخره.

كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب، فتهرب منه، **والحفادة** الجزئية التي تدركها **السخلة** من أمها، فتميل إليها.

واستدلوا على وجودها ومغايرتها لسائر القوى بأنا ندرك المعاني الجزئية، وليس مدركها النفس؛ لأنها لا تدرك الجزئيات، ولا شيئا من الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك؛ لأنه مدرك للصور المحسوسة لا للمعاني، ولا الخيال، لأنه حافظ للصور لا مدرك، فمدركها قوة أخرى هو الوهمية.

وأورد عليه أولا بأنا لا نسلم أن مدركها ليس هو النفس؛ لأنها مدركة للكليات والجزئيات، والجواب: أن المدرك للكليات والجزئيات وإن كان هو النفس لكنها لا تدرك الجزئيات إلا بآلة جسمانية، ومرادنا بالمدرك تلك الآلة على أن هذا الإدراك حاصل للبهائم **العجم** التي ليس لها نفس ناطقة.

وثانيا بأن المدرك لعداوة هذا الشخص المحسوس يجب أن يكون مدركا لهذا الشخص المحسوس أيضا مع أن مدرك المحسوسات ليس هو الوهم، والجواب: أن المدرك والحاكم بالحقيقة هو النفس، فالصور والمعاني كلها حاضرة عندها مدركة لها بواسطة آلاتها الخاصة بها، واتحاد محل الصور والمعاني غير لازم حتى يلزم أن يكون ....

كالعداوة الجزئية: قيد العداوة بالجزئية؛ لأن الكلية تدركها النفس، فإن قيل: العداوة بين الذئب والشاة كلية لا يمنع تصوره من وقوع الشركة، فلا يمتنع أن يكون المدرك لها هو النفس الناطقة. قلنا: هب إنها كلية لكن الكلي لا بد له من أشخاص جزئية، والكلام في أشخاص العداوة الكلية، كذا حققه أفضل المحققين في "شرح الإشارات".

الحفادة: أي الولادة ففي "القاموس": حفدة الرجل: بناته وأولاده وأولاد أولاده.

السخلة: سخلة: بالفتح بره وبز غاله نوزاده ذكرا كان أو أنثى جمعه سخل وأسخال. (الصراح)

العجم: بالضم جمع أعجم، وهو كل من لا يقدر على الكلام أصلا. (الصراح)

آلة إدراك المعاني الجزئية هي آلة إدراك الصور المحسوسة، ولا يلزم أن يكون المدرك والحاكم هو النفس الحيوانية في الحيوانات العجم هي الحاكمة المدركة للمحسوسات بالحس المشترك، وللمعاني الجزئية الموجودة فيها بالقوة الوهمية، **فلا يشكل**؛ فإن مثل هذا قد يكون من البهائم العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها.

وثالثا بأنه لما جاز أن يكون القوة الواحدة وهي الحس المشترك آلة لإدراك أنواع المحسوسات لم لا يجوز أن يكون هي آلة لإدراك المعاني الجزئية الموجودة فيها أيضا؟

والجواب: أن طريق إدراك الحس المشترك هو تأدية الحواس الظاهرة محسوساتها إليه ولا يتصور ذلك في إدارك المعاني الجزئية.

وقد يستدل على وجود القوة الوهمية بأن في الإنسان شيئا ينازع عقله في قضاياه وأحكامه؛ **كما يخاف** أن يخلو بميت مع أن العقل يقتضي عدم الخوف منه، وربما يغلب الخوف من مثل هذا على النائمين الذين حواسهم الظاهرة معطلة، فإنما هو بقوة مدركة باطنة، ولهذه القوة سلطان عظيم، وهي سلطان القوى الجسمانية، ومستخدمها وهي تقهر القوة العاقلة في أكثر القضايا والأحكام، فيحكم على ما ليس بمحسوس بأحكام المحسوس، والدماغ كله آلة لها لكن الأخص بها أول التجويف الآخر، أو آخر التجويف الأوسط على اختلاف فيما بينهم على ما سيأتي.

فلا يشكل إلخ: لأن مناط الحكم بالمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات ليست هي النفس الناطقة، بل هو أمر وراء ها يوجد في الحيوانات العجم أيضا. **والجواب أن طريق إلخ**: وقد يجاب بأن الآفة إذا أصابت مقدم البطن المقدم يبطل أو ينقص بها إدراك الصور، ولا يبطل ولا ينقص إدراك المعاني، فلو كان الحس المشترك مدركا للمعاني ولو بقصد ثان لزم عند وصول الآفة إليه إبطال إدراك المعاني.

كما يخاف إلخ: وكما يخاف من الشيء على جذع موضوع على بير أو وهدة عميقة بأنه يقع فيها مع حكم العقل بالأمن، وذلك؛ لأنه لا يزل قدمه إذا كان الجذع موضوعا على الأرض، فهذه قوة غير عقلية.

الرابع من المشاعر الخمسة الباطنة: القوة الحافظة، وهي قوة مترتبة في آخر التجويف الآخر من الدماغ، يحفظ المعاني الجزئية والأحكام الوهمية التي تدرك بالوهم، ويحكم بها الوهم فهي خزانة للوهميات، **ونسبتها إلى الوهم** نسبة الخيال إلى الحس المشترك، **وبيان ثبوتها ومغايرتها** للوهم مثل ما مر في إثبات الخيال ومغايرته للحس المشترك.

والمشهور أن الحافظة هي **الذاكرة المسترجعة** لما غاب عن الحافظة من الوهميات، وهي التي تستخرج عن أمور معهودة أمورا منسية كما إذا نرى رجلا قد رأيناه في مكان قد نسيناه، **فيستعرض** هذه القوة المعاني المستحفظة عندها إلى أن عرض لها المعنى الذي يصير حدا أوسط تعرف به المكان الذي رأينا فيه الرجل، فهذه القوة باعتبار حافظة، وباعتبار ذاكرة.

ونسبتها إلى الوهم: يعني كما أن الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك كذلك الحافظة خزانة لمدركات الوهم.

وبيان ثبوتها ومغايرتها: أما ثبوتها فبأن حكم الواهمة بعداوة الذئب وعطوفة الوالد مثلا لا يمكن إلا بعد كونها محفوظتين في قوة، وإلا فينعدم المعنى المدرك بالوهم، فكيف يحكم عليه؛ لأنه لا بد من وجود ما يحكم عليه عند الحاكم، وتلك القوة هي الحافظة، وأما مغايرتها فبأن للمعاني الجزئية المدركة بالوهم عندنا قبولا وحفظا، وهما متغايران، فلا بد من مبدأين متغايرين، فالقابل لها هو الواهمة، والحافظة لها هي القوة الحافظة.

الذاكرة المسترجعة: الذكر: *ياد كردن*، والاسترجاع: *واده باز گرفتن*، وسميت الحافظة ذاكرة؛ لأن الذكر لا يتم إلا بالحفظ، ومسترجعة؛ لاسترجاعها ما غاب منها من مخزونات الوهم، وقد يقال لها: متذكرة أيضا.

فيستعرض: استعراض: *عرضه كردن خواستن* يعني أن هذه القوة تجعل المعاني المحفوظة عندها عرضة لنفسها فيجعل يعرض واحدا واحدا من المعاني الجزئية المحفوظة حتى عرض لها المعنى الذي يصير سببا لمعرفتنا ذلك المنسي، فعلى هذا تكون الحافظة المسترجعة، وهو الحق المفهوم من كلماتهم؛ وقد فسر بعض محشي "النفيسي" ذلك الاسترجاع بتفسير يلزم أن يكون الواهمة مسترجعة لا الحافظة حيث قال: فإن الوهم إذا أقبل بقوتها المتخيلة فيجعل يعرض واحدا واحدا من المعاني الزائدة يستعيد إياها الحافظة.

وذهب بعضهم إلى أن الذاكرة مركبة من قوتين كما أن فعلها مركب من فعلين؛ لأن فعل الذاكرة عبارة عن ملاحظة المعاني المحفوظة، وذلك لا يتم إلا بإدراك ثان مبدؤه الوهم وحفظ مبدؤه الحافظة.

وعلى التقديرين لا يلزم أن يزاد في عدد القوى الباطنة، ويعد الذاكرة قوة سادسة كما قال الإمام من أن حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها، فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة وجب أن يكون القوى ستا.

الخامس من المشاعر الخمسة الباطنة: القوة المتخيلة المتصرفة، وهي قوة مودعة **في التجويف** الأوسط من الدماغ عند الدودة التي خلقت متحركة دائما لا يسكن في اليقظة ولا في النوم من شأنها تركيب الصور والمعاني والتفصيل فيها، فتركيب الصور كتركيب إنسان ذي رأسين، وتركيب حيوان نصفه على صورة فيل ونصفه على صورة إنسان، وتركيب المعاني كتركيب الشجاعة والحلم مجتمعين في شخص،......

وذهب بعضهم إلخ: وقد قال المحقق في "شرح الإشارات": إن الذاكرة ليست قوة بسيطة، بل مركبة من متصرفة ومدركة وحافظة. وقال العلامة القرشي في "موجز القانون": إن استرجاع المعنى المحفوظ بعد زواله يحتاج إلى أعمال ثلاثة: أحدها: التصرف في الصور التي في الخيال وعرضها على الوهم حتى يدرك معناها، وهذا شأن المتخيلة. وثانيها: إدراك المعنى وهو شأن الوهم. وثالثها: حفظه وهو شأن الحافظة، فالمتذكرة بالحقيقة مركبة من متخيلة وواهمة وحافظة، لكن الحافظة تسمى بها، ولعلك قد دريت من تقرير الأستاذ العلامة - قدس سره - أن تسميتها بالمسترجعة باعتبار استرجاعه المغيبات عن الحافظة، لا باعتبار استرجاع الإدراك حتى يحتاج إلى مدركة ومتخيلة ومتصرفة.

وعلى التقديرين: أما على التقدير الأول فظاهر أنها قوة واحدة بالذات مختلفة بالاعتبار، وأما على الثاني؛ فلأن غاية ما يلزم أن يكون المدرك هو الوهم والحافظ هو الحافظة، وكلاهما من القوى الخمس المذكورة لاقوة أخرى مغايرة لها حتى يزيد عليها.

في التجويف إلخ: موضعها الدماغ كله لعموم تصرفها، إلا أن سلطنتها في الوسط؛ ليكون قريبة من الصور المعاني، فيمكنها أن تأخذ من كل واحد منهما بسهولة، وليكون استخدام الوهم بها أيضا بسهولة. (نفيسي)

وتركيب الصور مع المعاني كتركيب صورة الأسد مع الجبن وصورة الشاة مع الشجاعة، والتفصيل كإدراك إنسان عديم الرأس، وهذه القوة لا يسكن عن فعلها أبدا لا في اليقظة ولا في النوم، وهي المحاكية للمدركات، **وللهيئات المزاجية** والمنتقلة إلى الضد والشبيه، وليس من شأنها أن يكون فعلها منتظما، وهذه القوة قد يستعمله النفس بواسطة الوهم بحذف الخصوصيات الجزئية بالتفصيل؛ ليبقى الماهية كلية فتدركها العقل؛ فإن الباصرة مثلا تدرك المبصر مجردا عن المادة الخارجية بشرط كونه مقابلا، ثم الحس يدركه مجردا عن هذا الشرط أيضا متصفا بصفات يتصف بها حال الإبصار، ثم الخيال يجرده تجريدا زائدا، ثم المتخيلة تجرده عن جميع تلك الصفات، فتبقى ماهية كلية، وبهذا الاعتبار تسمى هذه القوة **متخيلة**، وقد يستعملها النفس بواسطة القوة العاقلة للبس الماهية الكلية صورة جزئية بالتركيب؛ لتتأدى إلى الحس المشترك صورة جزئية، كما يراه النائم، وبهذا الاعتبار تسمى **مفكرة**.

واستدلوا على وجودها بأن هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى المدركة، فله قوة سواها. واعترض عليه بأن التصرف في الشيء لا يمكن بدون العلم به، فيثبت لهذه القوة الفعل والإدراك، فيصدر عنها أثران، فيبطل قولهم: "الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد".

والجواب: أن هذه القوة ليست مدركة بل المدرك هو النفس، وتلك القوة آلة لتركيب مدركاتها أو لتفصيلها، ولا يجب أن تكون آلة التصرف في الأشياء مدركة لها،.......

للهيئات المزاجية: فيرى مراري المزاج أشياء صفرا، وسوداوي المزاج سودا، ودموي المزاج حمرا، وبلغمي المزاج بيضا.
متخيلة: لتصرفها في الصور الخيالية.
مفكرة: لتصرفها في المواد الفكرية.

وبهذا يسقط ما يورد من أن هذه القوة جسمانية، فكيف يمكن أن يستعملها النفس في المعقولات، والقوى الجسمانية لا تدركها؟ وأن الوهم لا يدرك الصور المحسوسة، فكيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة؟

وجه سقوط الأول: أن هذه القوة آلة تصرف النفس في المعقولات، ولا يجب أن تكون آلة التصرف فيها مدركة لها، والمتصرف فيها حقيقة هو النفس مدرك لها. ووجه سقوط الثاني: أن النفس يستعمل هذه القوة في الصور المحسوسة بواسطة الوهم الذي هو سلطان القوى الجسمانية، ولا يلزم من ذلك إلا أن يكون النفس مدركة للصور المحسوسة، لا أن يكون الوهم أو هذه القوة مدركا لها.

وأما الجواب عن هذا بأن القوى الباطنة **كالمرايا المتقابلة** فينعكس إلى كل منها ما ارتسم في الأخرى، ففي غاية السخافة؛ إذ انعكاس ما ارتسم في قوة إلى الأخرى، إما أن يوجب إدراك تلك الأخرى ما ارتسم في باقي القوة فيلزم أن يكون الوهم والخيال والحافظة مدركة لمدركات الحس المشترك والحس المشترك **مدركا** لمدركات الوهم ومخزونات الحافظة أو لا يوجب، **فالإشكال بحاله**. هذا هو الكلام في المشاعر الخمسة الباطنة ولنختمه بأبحاث.

وأما الجواب عن هذا: أي عما أورد بأن الوهم لا يدرك الصور المحسوسة، فكيف يستعملها في الصور المحسوسة؟ وهذا الاعتراض مع جوابه المذكور للشارح القديم لـــ"هداية" وهو شارح "حكمة العين".

كالمرايا المتقابلة: [جمع مرآة بمعنى آئينه] أي الموضوعة بعضها بحذاء بعض فينعكس، وتحضر صور المحسوسات عند التصرف من غير إدراكه إياها، فلا يلزم صدور الفعلين من قوة واحدة.

مدركا: مع أنه ليس كذلك في الواقع. **فالإشكال بحاله**: لأن الإشكال أن الوهم لا يدرك الصور المحسوسة، فكيف يستعملها الوهم فيها؛ إذ كان مبناه على عدم إدراك الوهم إياها بقي على هذا الشق بحاله.

[الخاتمة في المشاعر الخمسة الباطنة]

البحث الأول

قالوا: إن للدماغ ثلاثة بطون، أعظمها **البطن الأول** ثم الثالث، وأما الثاني فهو كمنفذ ودهليز مضروب بينهما **مرزد** على شكل الدودة، وأن محل الحس المشترك والخيال البطن الأول، ويختص به روح حامل لهاتين القوتين، فالحس المشترك في مقدمه ليصادف محسوسات الحواس الظاهرة أولا، والخيال في آخره؛ **ليكون خزانة** لمدركات الحس المشترك، ومحل الوهمية والحافظة عند البعض التجويف الأخير، ويختص به روح حامل لهاتين القوتين، فالوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره، وهذا هوالمناسب؛ ليكون مدرك المعاني، وخزانتها في تجويف واحد، كما أن مدرك الصور وخزانتها في تجويف واحد، وخص الوهمية بمقدم هذا التجويف ليكون مدرك المعاني الجزئية أقرب إلى الخيال الذي هو خزانه للصور التي يتحقق فيها تلك المعاني الجزئية، والحافظة بمؤخره؛ لأن خزانة الشيء تكون خلفه.

ومحل الوهمية عند البعض مؤخر التجويف الأوسط، ومحل الحافظة مقدم التجويف الأخير، وليس في مؤخره شيء من القوى؛ إذ لا حارس هناك من الحواس، فيكثر مصادماته المؤدية إلى الاختلال، ومحل المتخيلة الدودة التي هي في التجويف الأوسط من الدماغ، فهي موضوعة بين التجويف الأول والتجويف الأخير؛ ليأخذ من جانبيها، فيتصرف في الصور التي هي في التجويف الأول، وفي المعاني التي هي في التجويف.......

البطن الأول: ومبدؤه أعالي الخيشوم، ولكل من هذه البطن مقدم ومؤخر، فمقدم كل بطن ما يلي وجه الإنسان ومؤخره ما يلي خلفه. **مرزد:** مرزد من الرزد بمعنى زره بافتن ودرہم افگندن حلقها. قال في "مجمع بحار الأنوار": روي أقبية مرزدة بالذهب من الرزد وهو تداخل حلق الدروع بعضها في بعض. **ليكون خزانة:** وهكذا كان محل كل من الخزانة بحسب صاحبها؛ ليسهل الأخذ من الخزانة.

الأخير بالتركيب والتفصيل. والدليل على اختصاص القوى المذكور بالمحال التي ذكرت: أنه إذا تطرق آفة إلى تجويف من تجاويف الدماغ اختل فعل القوة المنسوبة إليه دون أفعال القوى الأخر، فمتى حلت الآفة مقدم البطن الأول اختل الحس المشترك، ومتى حلت مؤخره اختل الخيال، ومتى حلت البطن الأوسط اختلت المتخيلة، ومتى حلت البطن الأخير **اختلت الحافظة**، وهذا مما يستدل به على تغاير القوى الخمسة أيضا.

واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون القوة واحدة وآلاتها متعددة، وهي التجاويف فمتى تطرق آفة إلى آلة اختل الفعل المشروط بها من دون اختلال في باقي الأفعال، وهذا في الحقيقة اعتراف بتغاير تلك القوى لا اعتراض عليه كما لا يخفى.

البحث الثاني

إن إثبات هذه القوى الباطنة لا يتوقف على القول بأنها مدركة شاعرة بذواتها كما أشرنا إليه في أثناء البحث عن وجود واحدة واحدة منها، نعم يتوقف على القول بأنها آلات للنفس، وأن النفس لا تدرك الجزئيات بلا توسط آلة، وهذا مما لا يستنكر، بل الحق الذي لا يرتاب فيه أن تلك القوى آلات وأسباب عادية للأفاعيل المنسوبة إليها في هذه النشأة والمدرك بوساطة تلك الآلات هو النفس، وإثبات تعدد هذه القوى ليس منوطا بتعدد أفاعيلها، ولا مبنيا على أن الواحد لا يصدر منه **إلا الواحد**،..............

اختلت الحافظة: أي إن حلت الآفة مؤخر البطن الأخير، وكذا القوة الوهمية إن حلت مقدمه على ما هو مختار المصنف العلامة - قدس سره - وأما على مذهب آخر، فمتى حلت بطن المقدم الأوسط اختلت المتخيلة، ومتى حلت مؤخره اختلت الوهمية، ومتى حلت مقدم البطن الأخير اختلت الحافظة، ولم يصرح - قدس سره - بذلك؛ لمكان الاختلاف فيه.

إلا الواحد: وإلا لكانت القوى كثيرة غير محصورة في الخمس المذكورة؛ لما مر في أثناء بيانها أن لبعضها فعلين كالحافظة المسترجعة عند البعض، ولبعضها أفعالا كالحافظة المسترجعة عند بعض آخر، وكاللمس باعتبار ملامسة الملموس وخشونته وحره وبرده ورخوته وصلابته وغير ذلك.

فإن ذلك **غير موثوق به**؛ إذ لا يتعذر إبداء جهات وحيثيات في قوة واحدة، بل الدليل على تعددها بقاء بعض منها دون بعض، وإثباتها ونفيها مما ليس له تعلق ومساس بقواعد العقائد الحقة الإسلامية، وإصرار المتكلمين على نفيها شغل بما لا يعنيهم.

البحث الثالث

إنهم اختلفوا في أن المدرك للجزئيات المادية هل **هو النفس** أو القوى الظاهرة والباطنة؟ فالحق أن المدرك لجميع المدركات كلية كانت أو جزئية، مادية كانت أو مجردة بجميع أصناف الإدراكات هو النفس.

وذهب البعض إلى أن النفس غير مدركة للجزئيات، بل المدرك لها هي القوى الظاهرة والباطنة، والدليل على الحق وجوه:

الأول: أنا نحكم بالكلي على أي جزئي كان، ونحكم على كل جزئي بأنه مندرج تحت كلي نحو: زيد إنسان، ونحكم بسلب كل جزئي سواء كان محسوسا بإحدى الحواس الظاهرة، أو الباطنة عن جزئي آخر كحكمنا على زيد المبصر بأنه غير هذا الطعم، وغير هذه الصوت، وغير هذه الرائحة، وغير هذا اللين، وغير شخص يتركب من صورة الإنسان والفرس، وغير هذه العداوة القائمة بهذا الشخص، **فلا بد فينا من مدرك** يدرك الكلي وجميع الجزئيات.

فأما أن يكون ذلك المدرك قوة جسمانية وهو باطل بالاتفاق، أو يكون هو النفس وهو المطلوب، وليس مقصودنا أن النفس مدركة للجزئيات بلا آلة ....

غير موثوق به: لأن صدور الكثير عن الواحد جائز بحسب اختلاف الجهات والحيثيات، وإبداءها غير متعذر، فلم يتعذر صدور الكثير عن الواحد، فلم يبق موثوقا به. هو النفس: سواء كانت مدركة بلا واسطة الآلات كإدراكها للكليات والجزئيات المجردة، أو بواسطتها كإدراكها للجزئيات للمادية.

فلا بد فينا من مدرك: لأن الكلي محكوم والجزئيات محكوم عليها، والحكم على المجهول بالمجهول غير متصور.

حتى يتوجه أن التقريب غير تام، وأن غاية ما يلزم من الدليل أن النفس مدركة للجزئيات، وأما أنها مدركة لها بلا آلة فلا.

الثاني: أن كل أحد لا يشك في أنه واحد، وأنه هو الذي يبصر الألوان، ويسمع الأصوات، ويشم الروائح، ويذوق الطعوم، ويلمس الملموسات، ويدرك الوجدانيات، ويعقل المعقولات، فلو كان لكل نوع من المحسوسات مدرك، وللمعقولات مدرك آخر لم يكن ذاته المشار إليه بأنا مدركا للجميع على التحقيق، وذلك خلاف ما يجده كل أحد من نفسه.

وأورد عليه بأن هذا لا ينافي كون الحواس مدركة؛ لجواز أن يكون الحواس مدرك المحسوسات، ثم تؤدي ما أدركته إلى النفس لعلاقة بينها وبين النفس، فيكون للنفس الشعور بجميع ما أدركته الباصرة واللامسة، وسائر الحواس. والجواب: إما أن يكون هناك إبصاران بمبصر واحد، أحدهما للباصرة، والثاني للنفس، وهكذا في سائر الإحساسات، وهذا **باطل بالضرورة**، أو يكون هناك إبصار واحد **فيكون المدرك هو النفس** حقيقة، ولا يكون الباصرة إلا آلة لا مدركة.

ولا يتوجه أن يقال: إن النفس بعد التأدية يدرك صورة المبصر والملموس **مجردة عن** جميع اللواحق والمواد؛ لأن الكلام **في العلم الإحساسي**،..................

باطل بالضرورة: أي بالبداهة؛ فإنا نجد من أنفسنا أن المبصر الواحد لا نبصره إلا بإبصار واحد، والمشموم الواحد لا نشمه إلا بشم واحد، ولا نسمع المسموع الواحد إلا بسمع واحد، وهكذا في سائر الإحساسات.
فيكون المدرك هوالنفس: لأن المفروض أن الإدراك واحد، ولا يمكن نفي الإدراك عن النفس، فإذن لا يكون النفس المدرك إلا النفس.
مجردة عن إلخ: فحينئذ يكون إدراك النفس لها إدراك الجزئيات المجردة، لا المادية، كما هو مطلوب المدعى.
في العلم الإحساسي: وهو لا يتعلق إلا بالمحسوس الغير المجرد عن المادة ولواحقها.

ولا يمكن نفيه عن النفس، **ولا إثبات** إحساس واحد حقيقة للنفس والحاسة جميعا، ولا القول بأن هناك إبصاران أو سمعان مثلا. ولا أن يقال: إنه يجوز أن يكون الحواس محلا لارتسام الصور، والنفس مدركة؛ لأن هذا لا ينافي المقصود وهو أن المدرك للجزئيات هو النفس، بل هذا عين ما ذهب إليه من أن صور الجزئيات مرتسمة في القوى ومدركها النفس.

الثالث: أن القوى الجسمانية غير شاعرة بذواها، والضرورة قاضية بأن ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره.

الرابع: أنه سيأتي أن كل نفس متعلقة ببدن جزئي تعلق التصرف والتدبير، وتدبير البدن الجزئي يتوقف على العلم به من حيث إنه جزئي، وعلى العلم بفعل جزئي من حيث إنه جزئي يكون تدبير البدن، والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل كالحركة المعينة؛ لأن الرائي الكلي نسبته إلى جميع الجزئيات على السواء، فلا يكون مصدرا للبعض دون البعض، فيكون النفس مدركة للجزئيات **كما أنها مدركة للكليات** وهو المطلوب.

والقول بأنه يكفي في تدبير البدن الجزئي تعقله، وتعقل أفعاله الجزئية على وجه كلي متقيد بكليات، بحيث لا يكون ذلك الكلي مطابقا في الخارج إلا لذلك الجزئي مكابرة يكذبها الوجدان.

ولا إثبات إلخ: لأن الواحد الحقيقي لا يتعدد، والاعتباري غير مراد.

كما أنها مدركة للكليات: والجزئيات المجردة إلا أن إدراكها لها بلا واسطة الحواس والآلات، وإدراكها لتلك الجزئيات المادية بواسطتها.

واستدل **على المذهب الثاني** أولا بأنا نعلم بالضرورة أن إدراك المبصرات حاصل في البصر، وإدراك المسموعات في السمع، وهكذا قلنا: ما نعلم بالضرورة أن تلك القوى آلات لتلك الإدراكات، وأن صور المحسوسات حاصلة في تلك الحواس، **لا أن مدركها حقيقة** تلك الآلات، بل مدركها هو النفس بواسطة تلك الآلات.

وثانيا بأن الآفة إذا حلت عضوا من الأعضاء التي فيها القوى الظاهرة والباطنة، اختل إدراك القوة المختصة بذلك العضو، فلولا أن المدرك للجزئيات هي تلك القوى لم يكن كذلك. قلنا: هذا أيضا لا يدل إلا على كون تلك القوى آلات للإدراكات، لا على كونها مدركات حقيقة؛ إذ باختلال آلة الإدراك يختل الإدراك.

وثالثا بأنا قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه، إلا في أن أحدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره من دون أن نأخذ هذا الشكل من الخارج، بل بمحض التخيل الاختراعي، ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع، وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها، بل بالمحل بأن يكون محل أحدهما غير محل الآخر، ولا وجود لمحله في الخارج كما هو المفروض، فتعين أن يكون محله قوة من القوى الإدراكية، وليست هي النفس المجردة؛ لامتناع حلول ذوات الأوضاع في المجردات، فتعين أن يكون قوة جسمانية فيكون هي المدركة له. **قلنا: نعم**، يكون محله قوة جسمانية، ويكون مدركه النفس.

على المذهب الثاني: لا يقال: بأن النفس غير مدركة للجزئيات المادية، بل المدرك لها هي القوى الظاهرة والباطنة.

لا أن مدركها حقيقة: قيده بالحقيقة؛ لأنها قد تعد مدركة بالمجاز؛ لكونها الآت للإدراك.

قلنا نعم: يعني أن المثبت من دليلكم هذا إنما هو كون محله قوة جسمانية، ولا ننكره، وأما كونه مدركا من غير أن يدركه النفس فغير ثابت، فيكون مدركة بالحقيقة هو النفس، وذلك المحل آلة لإدراكها.

ورابعا بأنهم قالوا: إن العلم هو الصورة القائمة بالذهن، وصور الجزئيات المادية قائمة بالقوى، فيكون القوى عالمة؛ لأن العالم هوالذي يقوم به العلم، ولا معنى لكون النفس عالمة مع قيام العلم أعني الصورة بغيره أعني القوى الجسمانية. قلنا: إنما يشكل على من زعم أن العلم هو الصورة، ونحن قد أبطلنا ذلك في غير موضع من كتبنا، وحققنا أن العلم حالة غير الصورة، وإنما الصورة متعلقها، ولا ضير في وجود متعلق علم النفس في غيرها. هذا استيفاء الكلام في القوة المدركة للنفس الحيوانية.

وأما قوتها المحركة فهي على قسمين؛ لأنها إما مبدأ بعيد للحركة أو مبدأ قريب لها، والأولى - وهي الباعثة - تسمى قوة شوقية **ونزوعية، وهي القوة** التي إذا أدرك الخيال أو الوهم أو النفس بذاتها أمرا من الأمور، فإن تبع ذلك الإدراك شوق إلى تحصيله إن اعتقد أو **ظن فيه** نفعا ما حملت تلك القوة الشوقية الفاعلة التي يأتي ذكرها على جلبه، وإن تبع ذلك الإدراك شوق إلى الهرب عنه والخلاص منه إن اعتقد أو ظن فيه **ضررًا ما،** حملت تلك القوة القوة الفاعلة على ....

وأما قوتها المحركة: القوى المحركة تنقسم إلى قسمين: باعثة على الحركة، وفاعلة لها. والباعثة قوة من شأنها أن يحث الفاعل على التحريك إذا ارتسم في الخيال صورة مطلوبة أو مهروبة عنها، وفعلها يسمى العزم والإجماع، وهي تنقسم إلى شهوانية، وهي الباعثة على التحريك نحو المتخيل نافعا، أو ضررا طلبا للذة، وإلى غضبية وهي الباعثة على التحريك لدفع المتخيل ضارا أو مفيدا. (شرح القانون للعلامة الآملي)

ونزوعية: منسوب إلى النزوع بمعنى الاشتياق. في "القاموس" نزعه نزاعة ونزاعا بالكسر ونزوعا بالضم اشتياق.

وهي القوة إلخ: وهذه القوة غير القوة المتخيلة والواهمة؛ فإن الإنسان قد يتخيل صورة لذيذة، ويشتاق إليها في وقت ولا يشتاق إليها في وقت آخر، وهكذا الأمر في المعاني الوهمية، وغير الإجماع أيضا وهو العزم الشديد الخالي من الفتور الذي ينجزم به بعد التردد في الفعل والترك، وهو المسمى بالإرادة والكراهة، وذلك لأن الإجماع إنما يحصل بعد الشوق؛ ولأنه ربما يكون بشخص شوق في الغاية من غير عزم كما إذا منعه حياء أو أمر آخر. (نفيسي)

ظن فيه: سواء كان في الواقع أو لا. **ضررا ما:** سواء كان في الواقع أو لا.

دفعه والهرب عنه، **فعلى الأول** تسمى **قوة شهوانية**، وعلى الثاني تسمى قوة **غضبية**.

والثانية - وهي الفاعلة - هي قوة في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات، وتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء، وتمددها إلى جهة مبدأ الأعصاب أعني الدماغ، فتقرب الأعضاء إليه كما في قبض اليد أو ترخيها، وتمددها إلى خلاف تلك الجهة كما في بسط اليد.

والأعصاب: أجسام تنبت **من الدماغ** أو **النخاع** بيض لونه لينة في الانعطاف صلبة في الانفعال، خلقت لتأدية الحس والحركة إلى الأعضاء الحاسة المتحركة بالإرادة.

والعضلات: أجسام مركبة من العصب ومن جسم، ينبت من أطراف العظام شبيه بالعصب يسمى **عقبا ورباطا**، ومن اللحم المحتشى به الفرج التي تحصل بين الأجزاء باشتباك العصب والرباط، ومن غشاء يجللها، خلقت تلك الأجسام المسماة بالعضلات **لتحريك الأعضاء** بحسب الإرادة.

فعلى الأول: يعني أن القوة الشوقية تنقسم إلى شهوانية وغضبية، وهو الحق المصرح به في كلام الشيخ في "الشفاء والنجاة"؛ لأن الشهوانية والغضبية تخدمان الشوقية كما قيل. **قوة شهوانية**: وغاية فعلها حصول لذة، ومن عوارض القوة الشهوانية البهيمية، الحرص والنهم والشبق. وأما الاستيناس والسرور في تحصيل العلوم والخيرات فمن عوارض القوى الدراكة الإنسانية. (أنوار الحواشي) **غضبية**: وغاية فعلها الغلبة والتسلط، ومن عوارضها الخوف والغم، والنفس باعتبار هاتين القوتين أعني الشهوانية والغضبية تسمى أمارة.

من الدماغ: أما ما ينبت من الدماغ فسبعة أزواج، وأما ما ينبت من النخاع فهو أحد و ثلثون زوجا، وفرد لا زواج له. (بحر الجواهر) **النخاع**: نخاع: بالضم والفتح مغزخر مهره پشت كه آنرا حرام مغز گويند. (الصراح)

عقبا ورباطا: عقب كفرس العصب، وكتف كل رباط لم يمتد إلى العضل، لكن وصل بين طرفي العظمين وأحكم شد أحدهما بالآخر. (بحر الجواهر)

لتحريك الأعضاء: لا شك أن القوة النفسانية المحركة بالإرادة متى همت لحركة عضو من الأعضاء، أرسلت إليه في العصبة التي تتصل بالعضلة التي تحرك ذلك العضو روحا، فإذا وصل ذلك الروح إلى العضلة مددها، أما بالانبساط فزاد في طولها ونقص من عرضها، وأما بالانقباض فزاد في عرضها وينتقص من طولها، وتبعها الوتر المتصل بالعضو المتحرك، فعلى هذا يكون الحركة إرادية. (أنوار الحواشي)

والأوتار: أجسام تنبت من أطراف بعض العضل شبيهة بالعصب، ويتصل أطرافها الأخرى بالأعضاء المتحركة، وهي مؤلفة في الأكثر من العصب الذي هو جزء من العضل إذا برز من الجهة الأخرى، **ومن الرباطات** وهي عصبانية المرئي والململس، فللحركات الاختيارية مبادئ كثيرة مترتبة أبعدها القوى المدركة التي هي الخيال، والوهم في الحيوان، والعقل العملي بتوسطهما في الإنسان، وتليها القوة الشوقية، وتليها الإرادة والكراهة، وهي التي **يترجح بها** أحد طرفي الفعل والترك، وتليها القوة المباشرة للتحريك، فيتحقق الحركة الاختيارية. وههنا قد تم كتاب الحيوان بفضل الحي القيوم المنان وعليه التكلان.

فصل في الإنسان

وهو الحيوان المختص بالنفس الناطقة، وهي كمال أول لجسم طبعي **آلي من جهة ما تدرك** الكليات والمجردات، وتفعل الأفعال الفكرية، ويستنبط بالرائي والروية، **وقد عرفت** شرح هذا الرسم وفوائد قيوده، فلا حاجة إلى إعادتها.

ومن الرباطات: قال الشيخ: الرباطات كالأوطار عصبانية المرئي والململس أي شبيه بالعصب في البياض وهي المرئي ولدورته القوام وهو الململس تأتي من العظام. (بحر الجواهر) **يترجح بها**: يعني العزم الشديد الذي يحصل بعد الشوق المنبعث عن القوة الشوقية إن كان إلى فعل شيء يسمى بالإرادة، وإن كان إلى تركه يسمى بالكراهة.

آلي: خرجت به النفوس الفلكية؛ إذ لم تكن أفعالها بالآت كما هو المشهور من أن لكل فلك نفسا، وأما على قول من ذهب إلى أن النفوس للأفلاك الكلية، والأفلاك الجزئية كالخارج المركز والتدوير بمنزلة الآلات لها، فلا يخرج عن الآلي، ولعل إخراجها بقوله: وتفعل الأفعال الفكرية بناء على القول بعدم تلك الأفعال منها. (علمي) **من جهة ما تدرك**: احتراز عن النفس النباتية والحيوانية؛ فإن الأولى آلية من حيث يتغذى وينمو ويولد؛ والثانية من حيث يحس ويتحرك بالإرادة لا من حيث تدرك الكليات.

وقد عرفت: أي في المبحث الأول والثاني أن الكمال عبارة عما يكمل به النوع، فإما أن يكمل به في ذاته وهو الكمال الأول، أو في صفاته وهو الكمال الثاني، فبقيد الأول خرجت الكمالات الثانية عن تعريف النفس؛ فإنها ليست نفسا. –

اعلم أن النفس الإنسانية لا يرتاب أحد في وجودها ولا في أنها مدركة؛ إذ لا يشك أحد في أن لكل أحد من أفراد الإنسان شيء يشير إليه بـــ "أنا" وإنه يدرك ذاته، لكنهم اختلفوا في أن ذلك الشيء ما هو اختلافا عظيما، والمختار عند المحققين من أئمة علماء الكلام وعظماء الإسلام كالإمام حجة الإسلام وأكثر الصوفية الكرام وجمهور الفلاسفة: أنه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانيا متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالكل ولا تعلق الحال بالمحل، وأنه حادث باق بعد خراب البدن، مدرك للكليات والجزئيات. وفيها مذاهب أخر كثيرة إلا أن المشهور منها أحد عشر:

الأول: أنها جزء لا يتجزى من القلب، وليس جسما ولا جسمانيا منقسما، وهذا مذهب ابن الراوندي.

الثاني: أنها أجسام لطيفة لذواتها مخالفة بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء نورانية علوية خفيفة حية لذواتها متحركة بأنفسها، سارية في جواهر الأعضاء سريان الماء في الورد، والدهن في السمسم، والنار في الفحم لا يتطرق إليها انحلال وتبدل؛ إذ كل أحد يعلم أنه باق غير متبدل، ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله ذوبان النفس وتحللها، فما دامت الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها، وهي قوة الإحساس والحركة الإرادية بقيت في هذه الأعضاء وإفادتها هذه الآثار، وبقاؤها فيها هو حياتها، وإذا فسدت هذه الأعضاء وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها،..............

= قوله: "للجسم" احتراز عن كمال المجردات؛ فإنه ليس بنفس، وقوله: "طبعي" إما بالرفع صفة أي كمال أول ذو آلة، وإما بالجر صفة جسم أي جسم ذي آلة مشتمل عليها، والمراد بالآلة القوى المختلفة كالغاذية والنامية؛ فإنها آلات بالذات للنفس، والأعضاء المختلفة؛ فإنها آلات لها بواسطة القوى، وقد احترز بهذا القيد عن صور العناصر والمعدنيات؛ إذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات. وقوله: "آلي" بالجر احتراز عن كمال الجسم الصناعي والتعليمي، وبالرفع احتراز عن الكمالات الصناعية التي تحصل بصنع الإنسان.

وانفصالها عنها هو موتها، وهذا مذهب النظام، وقد يقال: إن مذهبه أن النفس أجزاء أصلية من جنس البدن باقية من أول العمر إلى آخره، مصونة عن التغير والتبدل والمتبدل فضل انضم إليه.

الثالث: أنها قوة في الدماغ أي الروح الذي يصعد من القلب إلى الدماغ، ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر، ينفذ في الأعصاب إلى جميع البدن.

الرابع: أنها عبارة عن ثلاث قوى مبادئ للأفعال: إحداها الحيوانية التي **بها الحس والحركة** الإرادية، ومسكنها القلب بمعنى أنه يوجد في القلب قوة تدبر أمر الروح الذي هو مركب الحس والحركة وتهيئه لقبوله إياهما إذا حصل في الدماغ، وتجعله بحيث يعطي العضو الذي يفشو فيه الحياة، فرياسة الدماغ للحواس الظاهرة والباطنة لاشتراط صدور الحس والحركة عن القوة القائمة بالروح، بكونه حاصلا في الدماغ، لا لأن تلك القوة قائمة بالدماغ.

والثانية هي النباتية التي هي مبدأ للأفعال الطبعية المغذية بالقياس إلى سائر الأعضاء، وبواسطتها يحصل قوة التغذي في سائر الأعضاء، **ومسكنها الكبد**. والثالثة في الدماغ وهي النفسانية؛ فإن الدماغ إما بنفسه وإما بعدّ القلب **مبدأ للأفاعيل النفسانية** بالقياس إلى سائر الأعضاء على الوجه المذكور، وهذا مذهب جالينوس وعامة الأطباء وكثير من الفلاسفة.

بها الحس والحركة: قال المسيحي: ينبغي أن يزاد بشرط ارتفاع الموانع وحصول الشرائط، أما الأول، فلئلا يرد النقض بالعضو المفلوج بوجود قوة الحياة فيه مع عدم تهيئها لقبول الحس والحركة. وأما الثاني، فلئلا يرد النقض بالقلب؛ فإن فيه قوة الحياة وقوة الحس والحركة عند الفيلسوف مع أنه ليس هناك حس ولا حركة؛ لانتفاء الشرط؛ لأن صدورهما مشروط بأن يكون ورودهما من الدماغ وهما ضعيفان؛ لأنه لا يلزم من كون قوة الحياة مهيئة لقبول قوة الحس والحركة وجودهما؛ لجواز أن لا يكون تامة. (شرح القانون للعلامة الآملي)

الخامس: أنها الهيكل المحسوس والبنية المشاهدة وهو المختار عند أكثر المتكلمين.

السادس: أنها **الأخلاط** التي يتولد هذا البدن منها المعتدلة كما وكيفا؛ لأن بقائها بكيفياتها وكمياتها المخصوصة سبب لبقاء الحياة بالدوران.

السابع: أنها لاعتدال المزاجي النوعي؛ إذ يبقى الحياة ما بقي الاعتدال النوعي وتزول إذا زال.

الثامن: أنها الدم المعتدل؛ إذ بكثرته واعتداله يبقى الحياة، وبقلته وعدم اعتداله يضعف الحياة.

التاسع: **أن النفس** هي النفس؛ إذ بانقطاعه ينقطع الحياة وببقائه مترددا يبقى الحياة. وهذا مذهب ديوجانس.

العاشر: أنها النارية السارية؛ لأن خاصية النار الإشراق والحركة، وخاصية النفس الحركة والإدراك الذي هو إشراق، وكما يقول الأطباء من أن مدبر البدن الحرارة الغريزية. وهذا مذهب أفلوطوخس.

الحادي عشر: أنها الماء؛ لأن الماء سبب النشوء والنموء، والنفس كذلك، وهذا مذهب ثاليس الملطي.

ومسكنها الكبد: هذا ما ذهب إليه جالينوس، وارتضاه الشيخ في "القانون" حيث قال: إن الكبد عضو رئيس؛ لكونه مبدأ لقوة التغذية التي فاضت منه إلى الأعضاء في مبدأ الخلقة، وتابعه كثير من الأطباء، وذهب طائفة من الأطباء اقتفاء لما ذهب إليه بعض من الفلاسفة أن بعض الأعضاء كالعظم واللحم الغير الحاس مثل: لحم الكبد والكلية تفيض عليه قوة التغذية من مبدأ الفياض من غير توسط عضو رئيس.

مبدأ للأفاعيل النفسانية: بواسطة الأعصاب؛ لأنه إذا ربط بعض الأعصاب أو قطع بطل مما دونه الحس والحركة، وإذا انسد أصل النخاع أو قطع بطل مما دونه، ولو نالت الآفة الدماغ بطل حس جملة البدن. (نفيسي)

الأخلاط: أي الدم والبلغم والسوداء والصفراء؛ فإن مادة المني يحصل منها، ويتولد البدن من المني أولا، ثم تكون هذه الأخلاط سببا لبقاء البدن أيضا.

فهذه هي المذاهب المشهورة، وفيها اختلافات أخر كثيرة: فمنها أنها هل هي مجردة أم مادية؟ ومنها أنها هل هي عين المزاج أو غيره؟ ومنها أنها هل هي حادثة أم قديمة؟ ومنها أنها هل هي تبقى بعد خراب البدن أم لا؟ ومنها أنها هل هي متحدة بالحقيقة في الأفراد الإنسانية أم هي مختلفة الحقائق فيها؟ ومنها أنها هل هي تنتقل في الأبدان أم لا؟ ومنها أنها هل هي المدركة للكليات **والجزئيات** أم هي مدركة للكليات فقط ومدرك الجزئيات هي الحواس؟ ومنها أنها هل هي متناهية أم غير متناهية؟ **فلنسرد** هذه المسائل في مباحث نحقق فيها الحق ونبطل الباطل.

المبحث الأول

في أن النفس مغائرة للمزاج

واستدل عليه بوجوه:

الأول: أن النفس الناطقة شرط في حصول المزاج؛ لأن حصول المزاج موقوف على الالتيام، والتأليف بينها **موقوف** على جابر، يجبرها على الاجتماع **وهو النفس**، فلو لم تكن النفس مغائرة للمزاج لزم توقف المزاج على نفسه، وهو دور محال. ويرد عليه أولا أنا لا نسلم انحصار الجابر للأضداد على الاجتماع في النفس؛ لجواز أن يكون هو رب الأرباب الفاعل بالاختيار،.........................

أن النفس إلخ: يعني الناطقة بالتحريك وم جمعه أنفاس. كذا في "الصراح" هندي سانس. **والجزئيات**: المادية؛ فإنك قد دريت مما سبق مرارا أنهم متفقون على إدراكها الجزئيات المجردة كالكليات، وإنما الاختلاف في إدراكها الجزئيات المادية. **فلنسرد**: من سرد الحديث يسرد سردا إذا كان جيد السياق له. (الصراح)

موقوف: يعني أن البدن مركب من عناصر متداعية إلى الانفكاك، فاحتيج إلى جابر يجبرها على الالتيام وذلك الجابر هو النفس. **وهو النفس**: ولذلك لا يفسد البدن ما دامت النفس باقية فيه، أو متعلقة به تعلق التدبير والتصرف.

أو رب النوع أو غير ذلك.

وثانيا: أنه قد تقرر عندهم أن المركبات تستعد لكمالاتها الأول من مبدئها الفياض بحسب أمزجتها المختلفة فيجب أن يكون أمزجتها شرطا في حصول كمالاتها الأول، فلو كانت النفس التي هي الكمال الأول شرطا في حصول المزاج كما زعم المستدل لزم الدور.

أجيب عن الأول بأن مبنى الاستدلال على أصول المشائية النافين لاختيار الفاعل الحق - تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا - المنكرين لوجود رب النوع، وعن الثاني بأن نفس الأبوين بقواها يجمع أجزاء غذائية، ثم يصيرها أخلاطا، وتقرر من الأخلاط مادة المني، ويجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها إنسانا، وتصير المادة بتلك القوة منيا، ويكون تلك القوة حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية.

ثم إن المني إذا وقع في الرحم يتزايد كمالا بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يستعد لقبول صورة تصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية، فيجذب الغذاء، ويضيفه إلى تلك المادة، فينمو ويتكامل البدن إلى أن يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية، ثم يتكامل إلى أن يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق، وتدبير البدن إلى أن يحل الأجل.

والحاصل أن النفس الناطقة موقوفة على مزاج هو موقوف على نفس حيوانية هي موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على نفس نباتية هي موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على صورة منوية هي موقوفة على مزاج،..........

رب النوع: قيل: ليست هذه الجابرة هي الصورة النوعية فقط، وإلا لم يقبل الحيوان الفساد ما دامت الصورة النوعية باقية، بل لا بد معها من القوة الحيوانية. **أو غير ذلك:** كالقوة الحيوانية عند الأطباء؛ فإنهم يقولون: إن القوة التي تجبر الأضداد على الالتئام هي القوة الحيوانية التي مبدؤها القلب.

هو موقوف على نفس الأبوين، فلا دور. وهذا الجواب يقلع أصل الدليل؛ فإنه صريح في أن تعلق النفس الناطقة موقوف على حصول المزاج الإنساني، فلا يكون النفس الناطقة شرطا في حصوله كما زعم المستدل، وإلا لزم الدور إلا أن يقال: إن النفس الناطقة وإن لم تكن شرطا في حدوث المزاج الإنساني، بل هي موقوفة عليه لكن بقاء المزاج الإنساني موقوف على نفس ناطقة تجبر الأضداد على البقاء على الاجتماع، فليتأمل.

واعترض أيضا على هذا الجواب بأن من زعم أن النفس عين المزاج لا يزعم أن كل مزاج نفس، بل يقول: إن من الأمزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال إلى أن يصير مبدأ لآثار تنسبونها أنتم إلى النفس، وتحسبونها أمرا وراء المزاج، وليس هو إلا المزاج، وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الأضداد على الاجتماع، والتأليف إلى أن يحصل هذا المزاج الذي هو النفس، وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على أن ذلك أيضا جائز، غاية الأمر أن يلزم توقف كل نفس على نفس أخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان اللاحقة عليها، ولا محذور في ذلك.

الثاني: أن المزاج يقتضي السكون أو الحركة إلى جهة أخرى، كالماشي على الأرض، فنفسه تريد الحركة، **ومزاجه** يقتضي السكون، وكالصاعد فنفسه يريد الصعود، ومزاجه **يقتضي الهبوط**.

ومزاجه: لعله أراد بالمزاج كيفية متوسطة بين الثقل والخفة حاصلة من اجتماع العناصر الثقيل والخفيف بعد الكسر والانكسار، وإذ يوجد الثقل في الماشي بعد حصول الكيفية، والثقل يقتضي السكون، فيكون المزاج مقتضيا للسكون. **يقتضي الهبوط**: لما فيه من الميل الهابط والثقل المائل إلى السافل.

وأورد عليه بأن ممانع النفس في مثل هذه الصور ليس هو المزاج، بل أجزاء البدن؛ فإنها لثقلها يقتضي السكون أو الهبوط، وأما المزاج فإنه من جنس الحرارة والبرودة فهو ليس ممانعا، وأنت تعلم أنه كما يحصل الكيفية المتوسطة بين الكيفيات الأربع بالكسر والانكسار على ما سبق من اجتماع العناصر الأربعة على الوجه المخصوص كذلك يحصل من اجتماعها كيفية متوسطة بين الخفة والثقل، وهي مساوقة للكيفية المزاجية ومقتضاة لها، فممانعتها لما تريد النفس هي ممانعة الكيفية المزاجية له، فلا ريب في تمانع النفس والمزاج في الاقتضاء.

الثالث: أنه لو كان مبدأ الإدراك أعني النفس هو المزاج لم يحصل الإدراك باللمس؛ لأن المزاج كيفية ملموسة، فالوارد عليه إن كان كيفية شبيهة به لم ينفعل عنها، فلا يدركها وإن كان كيفية مضادة له انعدم بها، فكيف يدركها؟

وبيان ذلك أنه إذا أوردت على البدن كيفية مضادة للمزاج الأصلي كما إذا غلب عليه برودة شديدة أو حرارة شديدة؛ فإنه يبطل حينئذ الكيفية المزاجية الأصلية، ويحدث كيفية أخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه، فمدرك تلك الكيفية المضادة الواردة عليه لا يمكن أن يكون هو الكيفية المزاجية الأصلية لبطلانها، ولا الكيفية المزاجية العارضة؛ لمشابهتها إياها، والإدراك إنما يكون بالانفعال، والشيء لا ينفعل عن شبهه.

الرابع: أن المزاج **يتغير ويتبدل**، ومع تغيراته وتبدلاته، لا يتطرق تبدل وتغير إلى نفس النفس بشاهدة الضرورة الوجدانية، فالمزاج غير النفس.

الثالث: أي الوجه الثالث لتغاير النفس المزاج.

الخامس: أن المزاج كيفية قائمة بالغير، والكيفيات بل الأعراض تستحيل أن تكون مدركة شاعرة، والنفس مدركة شاعرة، فالمزاج غير النفس، والحق أن مغايرة النفس للمزاج أجلى من أن يتجشم لها برهان، ويتكلف لها دليل.

المبحث الثاني
في أن النفس مغايرة للبدن وأجزائه **وقواها** والجسمية والمقدار **ولواحقهما**

والدليل على ذلك أن الإنسان لا يغفل عن ذاته في جميع حالاته ولوتعطل حواسه الظاهرة والباطنة، حتى النائم والسكران يغفل عن بدنه وأعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس، بل لو فرض أنه خلق إنسان أول خلقة صحيح العقل، والمزاج على هيئته لا يبصر شيئا من أجزائه، ولا يتلامس أعضائه مطلقا في هواء **طلق** لا حر فيه ولا برد؛ فإنه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن؛ لأنها لا تدرك إلا بالحواس الظاهرة، وعن بواطنه؛ لأنها لا تدرك إلا بالتشريح، فيكون غافلا عن البدن وأجزائه والقوى والحواس بأسرها، ولا يغفل عن نفسه، ويشير إليها بـــ"أنا".

وأورد عليه بوجهين، الأول: أنه لو تم لدل على أن النفس ليست مجردة أيضا؛ لأنها في تلك الحالة يغفل عن التجرد. والجواب: أن العلم بالجسم وما يلتحق به كيف ما كان إنما يكون مع الشعور بجسميته، ومقداره وما يلحقه بما هو كذلك،..........

يتغير ويتبدل: فقد يكون أحر بعد كونه أبرد، وأيبس بعد كونه أرطب وبالعكس.

وقواها: أي الثلاثة: النفسانية والحيوانية والطبعية. **ولواحقهما**: من الطول والعرض والعمق والتحيز، والقابلية للانقسام وغيرها.**طلق**: يقال: يوم طلق والليلة طلق أيضا إذا لم يكن فيهما قر ولا شيء يؤذي. (الصراح)

ومن لم يشعر بذلك **فإنه لم يشعر** بالجسم وما يلحق به؛ فإنه لا يمتاز عنده حينئذ عما عداه. فالعلم بالجسم والمقدار سواء كان على الإجمال، أو التفصيل بالإحساس ونحوه لا يخلو عن العلم **بالحجمية** والتقدر، فمن أدرك شيئا مع الغفلة عن درك الحجمية والتقدر فقد أدرك شيئا غير الجسم والمقدار، ومن أدرك شيئا مع الغفلة عن مفهوم التجرد لا يلزم أن يكون قد أدرك شيئا غير المجرد، لأن المجرد قد يكون مدركا بالإجمال بهويته الخاصة، فيكون منكشفا عند المدرك من دون أن يحلل إلى أجزائه العقلية أو الخارجية، ومن دون تفصيل لأوصافه وعوارضه في ذلك النحو من العلم، فمن الجائز أن يدرك المجرد بهويته الوحدانية الخاصة وتغفل عن مفهوم التجرد، فلا يلزم أن لا يكون المدرك المشار إليه بـ"أنا" مع غفلة المدرك عن مفهوم التجرد مجردا، ويلزم أن لا يكون المدرك المشار إليه بـ"أنا" مع غفلة المدرك عن الحجمية والمقدار جسما ومقدارا، فيظهر الفرق.

الثاني: أن ذات الإنسان عندنا هي أجزاؤه الأصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه، ولا نسلم أنها يغفل عنها، بل إنما يغفل عن الأجزاء الفضلية وعن العوارض والقوى الحالة فيها. وأجيب عنه بأن الإنسان لو كان لا يغفل عن أجزائه الأصلية لكان عالما بأنها ما هي، أو عالما بوجه يمتاز به عما عداها من سائر الأعضاء وغيرها مع أن أكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع أنهم يعلمون أنفسهم بوجه يمتاز به عما عداها.

فإنه لم يشعر: لأن ما يلحقه من الطول والعرض والعمق، يتوقف عليه الجسم، فمن لم يعلمه كيف يشعر الجسم.
بالحجمية: حجم برون آمدگی برچیز. (الصراح) وهو إنما يحصل في الجسم ببعد مقاطع للبعدين: الطول والعرض على قوائم وهو العمق.

وأورد عليه بأن النفس عندهم يعلم نفسها علما حضوريا هو عين ذاتها، فهي نفسها العالمة والمعلومة، والعلم بلا تغاير على ما تحقق عندهم، ولا يعلم نفسها بأنها ما هي ولا بوجه كذا، ولا بأنها متميزة من حيث كذا وكذا، وإنما معلومها نفس الذات، فيجوز أن يكون نفس ذاتها هي الأجزاء الأصلية، ولا يكون الأجزاء الأصلية معلومة بأنها ما هي، ولا بوجه يمتاز بها عما عداها كما أن النفس على رأيكم في هذا النحو من الإدراك ليست معلومة بأنها ما هي، ولا بوجه من الوجوه والعوارض.

والجواب: أن الغرض هو أن النفس تدرك ذاتها ويتميز ذاتها بنفسها عند نفسها؛ إذ لا معنى لانكشاف شيء بدون تميزه والأجزاء الأصلية التي هي من الأجسام والأحجام المتقدرة لا ينكشف، ولا يتميز عند إدراك الإنسان نفسه كما عرفت، فالمراد بكون الإنسان عالما بنفسه بوجه يمتاز به عما عداها هو علمه بذاته الخاصة الحاضرة عند ذاته الغير الغائبة عن نفسها لا علم نفسه بوساطة عارض من عوارضها، ولا وجه من وجوهها.

ثم إنه قد ينبه على هذا المطلب بأن المزاج والبدن وأجزائه وقواه والجسمية وما يتعلق بها كلها يتبدل، فالمزاج قد يصير أحر مما كان، وقد يصير أبرد منه، وأيضا أرطب وأيبس، والبدن وأعضائه تنمو **وتذبل**، وقواها تزيد وتنقص، والنفس باقية من أول العمر إلى آخره بشهادة الضرورة، وغير المتبدل غير المبتدل، وينقض بالحيوان والنبات؛ لأن هذا الفرس المخصوص ليس إلا هذا الهيكل المحسوس،.............

وتذبل: ذبول پژمردن من نصر. (الصراح)

وهو دائما في التبدل **بالتحليل** والاغتذاء وبالنشوء والنماء مع أنها نعلم بداهة أن ذاته باقية ما دام حياته، وكذا حال الشجر، ولعل سر في ذلك أن ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع مشخصات تعجز العقول عن تلخيصها، وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حياته إلا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالأجزاء الأصلية التي في بدن الإنسان؛ فإنها لا تتبدل من أول عمره إلى آخره، إلا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه، وهذا النقض في غاية الإحكام.

وقد ينقض ببدن الإنسان؛ فإن من لا يعرف النفس المجردة لزيد يجزم بأنه باق من أول العمر إلى آخره مع تبدل بدنه وأجزائه وأعراضه، فيجب أن يكون في البدن شيء باق غير متبدل، ولا يكفي بقاء مجرد مفارق عنه متعلق به كما لا يخفى. والحل أن التبدل إنما هو في الأجزاء الفضلية وأعراضها دون الأجزاء الأصلية، فلا يلزم كونها مغايرة للنفس.

وقد ينبه على ذلك بأن الإنسان يعلم نفسه علما لا يغفل عنه، ثم يعلم **ببنيته** وأجزائه الأصلية وأجزائه الفضلية وظواهر بدنه وبواطنه، ولا يجد بين علمه بنفسه وبين علمه بأجزائه وبنيته علاقة يحكم بها بأن هذين العلمين بشيء واحد، بل ربما يحكم بأنها علمان متغايران: أحدهما من عالم الأجسام، وثانيهما لا يدري ما هو ومن أي عالم هو.

بالتحليل: بوقوع الأسباب المحللة من داخل وخارج قلما يخلو بدن أمثال هذه الحيوانات عنها، فيذبل بالتحليل ويعظم بالاغتذاء بالنشوء والنماء.

ببنية: بنية بالضم والكسر: نهادوآفرينش چيزى، يقال: فلان صحيح البنية أي الفطرة. (الصرح)

ثم إذا لقن أن نفسه التي يشير إليها بـــ"أنا" ليست جسما ولا جسمانية ولا ذات وضع وحيز ولا قابلة للانقسام لا يستنكف عن الإذعان بذلك، ولا يجده منافيا بعلمه الإجمالي بنفسه الحاصل له من بدو فطرته، وإن لقن أن نفسه جسم أو جسماني وذو وضع وحيز ممتد طولا وعرضا وعمقا قابل للانقسام، عسى أن يستنكف ويحيد عن قبول ذلك؛ إذ يجده مما لا مناسبة له بعلمه الفطري بنفسه، فلعل هذا مما لا ينكره إلا مكابر يخلع الإنصاف والعدل، أو متناه في البلادة لم يرزق العقل. والحق: أن الحكم بأن النفس الإنسانية التي يشير إليها كل أحد بـــ"أنا" غير قابلة لأن يتجزى، أو ينقسم بالذات أو بالعرض إلى نصف وربع وثلث، وغير ذلك فطري ضروري يجده كل عاقل من نفسه، والمجادل في ذلك مكابر مقتضى عقله.

المبحث الثالث

في أن النفس الناطقة مجردة عن المادة وغواشيها وأنها ليست متحيزة بالذات ولا بالعرض

وهذا المبحث وإن كان كأنه عين ما سبق لكن البيان الذي يساق في هذا المبحث نحو آخر غير ما سبق من قبل، فلذا عقدناه مبحثا على **حياله**، واستدلوا على تجرد النفس بوجوه:

الدليل الأول: أن النفس الناطقة **يعقل البسيط**، وكل ما يعقل البسيط مجرد، فالنفس مجردة، أما الصغرى فقد يقال في إثباتها: إنه لا شك في أن النفس تعقل حقيقة ما، فإن كانت بسيطة فقد ثبت المدعى،...

على حياله إلخ: الحيالة بالفتح: قبالة الشيء، وقعد حياله وبحياله بإزائه. (القاموس)
يعقل البسيط إلخ: أي الحقيقة التي لا جزء لها. (شرح حكمة العين)

وإن كانت مركبة كانت أجزاؤه بسائط؛ **لوجوب انتهاء** المركب إلى البسيط، والكثرة إلى الواحد، وتعقل المركب والكل يستلزم تعقل الأجزاء؛ لتقدمها على الكل في الوجودين الخارجي والذهني.

وقد يقال في بيانها: "إن النفس تعقل النقطة، والوحدة وغيرهما من البسائط" وأما الكبرى؛ **فلأن عاقل** البسيط محل لصورته، ومحل صورة البسيط يجب أن يكون مجردا، فعاقل البسيط يجب أن يكون مجردا، أما صغرى هذا القياس فلأن التعقل يستلزم حصول صورة المعقول في العاقل، فيكون العاقل محلا لصورة المعقول، وأما كبراه فلأن محل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان إما جسما أو جسمانيا؛ لأنه حينئذ يكون ذا وضع متحيزا إما بالذات فيكون جسما، أو بالعرض فيكون جسمانيا، وكل ما كان جسما أو جسمانيا كان منقسما بالضرورة، فمحل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان منقسما، وكل ما كان منقسما كان الصورة الحالة فيه منقسمة؛ لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال؛ **إذ ما يحل** في أحد جزئيه غير ما يحل في الجزء الآخر، فيلزم أن يكون صورة البسيط منقسمة، **واللازم** باطل.

لوجوب انتهاء: يعني أن المركب لوتركب من المركبات يجري الكلام في تلك المركبات الواقعة أجزاء هل هي مركبة من البسائط أو المركبات؟ فلو تركبت أيضا من المركبات يجري الكلام في أجزائها، وهكذا إلى ما لا نهاية له، فيلزم أن يتركب الشيء المتناهي من أجزاء غير متناهية، وهو باطل، فلا بد من أن ينتهي إلى البسائط.

فلأن عاقل: إذ التعقل إنما هو بارتسام الصورة. (شرح حكمة العين)

إذ ما يحل: [لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين] إنما يتم هذا إذا كان الحلول سريانيا، وهو الذي إذا انقسم المحل انقسم حاله بذلك الانقسام، وهو فيما نحن بصدده ممنوع؛ لأن مدار الحلول السرياني المستلزم للانقسام على كون الحلول في المنقسم باعتبار انقسام المحل، لا على مجرد انقسامه، ولا يشترط في العلم انقسام المحل؛ لحصوله في المجردات، فحلوله ليس من جهة انقسام المحل، فلا يكون سريانيا. (هاشم)

واللازم إلخ: وهو كون صورة البسيط منقسمة باطل؛ لأن البساطة الحقيقية تنافي التجزية والانقسام، فالملزوم مثله وهو كون محل البسيط غير مجرد؛ وإذ بطل كون محله غير مجرد ثبت كونه مجردا، وإلا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال.

وأورد عليه تـــارة بمنع الصغرى، والقول بأنه لا يلزم مما قيل في بيانها **أولا** إلا أن يكون في معقولات النفس واحد، فيجوز أن يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة. وأجيب بأنه لا يجوز أن يكون منقسما إلى أجزاء متخالفة بالحقائق، وإلا لم يكن **واحدا**، فلو كان منقسما بالقوة كان منقسما إلى **أجزاء متشابهة** للكل بالماهية، فيحصل كل واحد من تلك الأجزاء في العقل بحصول الكل فيه، فيحصل الماهية فيه بحصول كل واحد منها فيه، فيتعقل الماهية بحصول واحد منها في العقل؛ إذ تعقل الماهية هو حصولها في العقل، ففي حصول الجزء الأول فيه كفاية عن حصول الجزء الآخر في معقولية ماهية الكل، فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان، **فلا يكون مجردة** عن العوارض المادية، وأيضا يلغو حصول صورة ذلك الواحد في معقولية الماهية؛ إذ يكفي فيها حصول صورة جزء منه.

وردّ بأن الذي ثبت هو أن الصورة العقلية يجب أن يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعوارضها، وإلا لم يكن مشتركة بينها، وأما أنها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا.

وأنت تعلم أن هذه الأقاويل كلها بمعزل عن **المغرى**؛ فإن غرض المستدل هو أن النفس قد تعقل البسيط بمعنى ما لا يكون له جزء مقداري، فيكون ذلك البسيط حالا فيها، فيكون النفس التي هي محلها أيضا **غير منقسمة** إلى أجزاء مقدارية؛.................

أولا: بقوله: "فقد يقال في إثباتها: إنها لا شك إلخ" احترازا عما قال ثانيا بقوله: "وقد يقال في بيانها".

واحدا: أي حقيقيا؛ إذ الاعتباري غير معتبر. **أجزاء متشابهة**: أي أجزاء متساوية للكل في الاسم والرسم.

فلا يكون مجردة: إذ الزيادة والنقصان من خواص المادة، والمجرد لا يزيد ولا ينقص.

المغرى: بغين معجمة وراء مهملة بمعنى حسن وخوبي. (القاموس) **غير منقسمة**: إن قيل: نختار أن النفس منقسمة فرضا أو وهما، وغاية ما يلزم من ذلك انقسام معقولاتها البسيطة كذلك، ولا منافاة بين البساطة وهذه القسمة؛ إذ القسمة الفرضية والوهمية ليست قسمة في نفس الأمر. قلت: في "التجريد" وشرحه "الجديد": أن القمسة بحسب فرض العقل كليا =

إذ لو انقسمت إليها لزم أن ينقسم ما حل فيه إلى الأجزاء المقدارية، وقد فرض أنه بسيط غير منقسم إلى جزء مقداري، و**الصغرى** غير قابلة للمنع؛ إذ لا مجال لتجويز أن يكون كل ما تعقله النفس قابلا للقسمة المقدارية، فلا يتوجه أن يقال: "إنه لا يلزم مما قيل في بيان الصغرى إلا أن يكون في معقولات النفس واحد، ويجوز أن يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة"؛ لأن ما يقدح في الصغرى هو تجويز أن يكون كل ما تعقله النفس قابلا للقسمة المقدارية، وهذا التجويز مما لا يجترئ عليه ذو عقل.

نعم! بيان الصغرى بما ذكر أولا من أن ما تعقله النفس إن كان بسيطا ثبت المطلوب، وإن كان مركبا وجب أن ينتهي إلى البسيط مما لا حاجة إليه؛ إذ يكفي أن يقال: إنه لا ريب في أن من معقولات النفس ما لا يقبل القسمة المقدارية، ولا يتوجه الجواب عن **هذا المنع** بما أجيب به؛ إذ غاية ما لزم منه أن يكون ذلك الواحد منقسما إلى أجزائه، **ولا يلزم** من أقسامه إلى أجزاء أن يكون ماديا؛ إذ لم يقم دليل على أن كل مركب ولو من أجزاء عقلية أعني الجنس والفصل لا بد وأن يكون ماديا، ولا يجب أيضا أن لا يكون الواحد بالفعل منقسما إلى أجزاء متخالفة؛ فإن الجنس والفصل متخالفان،....

= أو بحسب توهم الوهم جزئيا تحدث في المقسوم اثنينية، وجوازه القسمة ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية، فظهر لك من هذا أن البساطة منافية للقسمة مطلقا. (علمي)

الصغرى: وهي أن النفس الناطقة تعقل البسيط.

هذا المنع: أي الوارد على صغرى الدليل بأنه لا يلزم مما قيل في بيانها أولا، إلا أن يكون في معقولات النفس واحد، فيجوز أن يكون ذلك الواحد منقسما.

ولا يلزم:[بيان لعدم توجه الجواب بما أجيب به] كما زعم المجيب لزومه حيث تصدى لإزاحة المنع بلزوم مادية الصور العقلية.

وينقسم إليهما المؤلف العقلي الواحد بالفعل على أن **بيان الخلف** بلزوم مادية الصورة العقلية ليس في محله، **وكان الواجب** بيان الخلف بإلزام أن لا يكون الصورة العقلية المفروضة واحدة بالفعل، **وما أورد** على هذا الجواب من تجويز عدم تجرد الصورة العقلية عن جميع العوارض المادية والتزام تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة وعوارضها بمعزل عما فيه الكلام؛ إذ مبنى الدليل على بساطة الصورة العقلية ووحدتها لا على تجردها.

وبالجملة فجملة هذه الأقاويل مجازفات صدرت من قلة التدبر، إلا أن يقال: إن المستدل أراد بما قال في إثبات الصغرى: إن ما تعقله النفس إن كان غير منقسم إلى الأجزاء المقدارية ثبت المطلوب، وإن كان منقسما إليها كان هناك جزء واحد غير منقسم بالفعل، فيكون ذلك الجزء بسيطا غير منقسم معقولا للنفس.

فأورد عليه أن اللازم من ذلك أن يكون الجزء المذكور واحدا بالفعل، فيجوز أن يكون بالقوة **قابلا للقسمة** إلى الأجزاء المقدارية، فلا يلزم أن يكون محله - وهو النفس - غير قابل للقسمة إلى الأجزاء المقدارية. فأجيب عنه بأن ذلك الجزء لو كان منقسما بالقوة إلى الأجزاء المقدارية فأجزاؤه المقدراية إما متخالفة بالحقائق، فيكون موجودة متغايرة بالفعل، فلا يكون ذلك الجزء المفروض منقسما إليها بالقوة، بل يكون منقسما إليها بالفعل، هذا خلف، وإما متشابهة مشابهة لكلها بالماهية،........

بيان الخلف: أي في الجواب عن هذا المنع حيث قال: فلو كان منقسما بالقوة كان منقسما إلى أجزائه إلى أن قال: فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان، فلا يكون مجردة.

وكان الواجب: لأن المانع يمنع الصغرى بتجويز كون الواحد منقسما بالقوة، فالأولى في جوابه أن يقال: لا يجوز أن يكون منقسما، وإلا لم تكن الصورة العقلية المفروضة واحدة بالفعل واحدة بالفعل؛ لأن الانقسام يستلزم الاثنينية وهي تنافي الوحدة. **وما أورد**: بقوله: ورد بأن الذي ثبت إلخ. **قابلا للقسمة**: لبطلان الجزء الذي لا يتجزى.

فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان المقداريين، فيكون مادية، ويكون حصول جزء مقداري في العقل منها كافيا في معقولية الماهية، ويلغو حصول تلك الصورة العقلية، واللازمان باطلان؛ لأنا إذا راجعنا إلى وجداننا وأنفسنا لا نجد الصورة المعقولة معروضة للزيادة والنقصان المقداريين، ولا نجدها قابلة للقسمة إلى الأجزاء المقدارية، ولا نجد لها جزءا مقداريا يغني غناءه في معقولية الماهية.

ولا يرد على هذا الجواب: أنه يجوز أن لا يكون الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض المادية؛ لأن تجرد واحد من الصورة العقلية - أية صورة عقلية كانت - من الزيادة والنقصان المقداريين، يكفي للمستدل في إقامة الدليل وإتمامه، ولا حاجة له إلى إثبات تجرد كل صورة معقولة عن جميع العوارض المادية. نعم لا حاجة في إثبات الصغرى إلى ما ارتكب من التطويل، بل يكفي له أن يقال: إنه لا ريب في أن النفس قد تعقل ما لا يقبل القسمة المقدارية أصلا، فقد تحقق أنه لا سبيل إلى القدح في الدليل بمنع الصغرى.

وأورد على الدليل تارة بمنع الكبرى، فأولا بمنع كون عاقل البسيط محلا لصورته، إما مستندا بأن العلم والتعقل ليس بحصول صورة المعقول في العاقل أو مستندا بأن حصول الصورة في العاقل ليس عبارة عن حلولها فيه، وسيأتي الكلام في ذلك عن قريب مفصلا.

وثانيا بأنا لا نسلم أن محل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان جسما أو جسمانيا منقسما؛ لجواز أن يكون جوهرا فردا كما هو مذهب ابن الراوندي. **وأنت تعلم** فساد هذا المنع وبطلانه.

وأنت تعلم: بما مر من بطلان الجزء الذي لا يتجزى، وبطلان الخط الجوهري والسطح الجوهري، وإذا بطل ذلك فلا بد أن يكون محل الصورة عند عدم كونه مجردا جسما أو جسمانيا.

وثالثا بأنا لا نسلم أن محل صورة البسيط لو كان جسما أو جسمانيا كان منقسما؛ لجواز أن يكون النفس جسما مركبا من الجواهر الأفراد، ويكون محل صورة البسيط منه جزءا منه غير منقسم أعني جوهرا فردا أو عرضا فيه غير منقسم كالنقطة، **وهذا المنع أيضا** صريح البطلان.

ورابعا بأنا لا نسلم أن انقسام المحل يوجب انقسام الحال؛ فإن النقطة حالة في الخط، والخط في السطح والسطح في الجسم، ولا يلزم هناك من انقسام المحل انقسام الحال. والجواب: أن حلول الأطراف في محالها حلول طرياني لا يستلزم أن ينقسم ما يحل بهذا الحلول في محل بانقسام محله، وحلول الصور المعقولة في النفس ليس طريانيا.

وخامسا بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مستندا بأن الإضافة كالأبوة، وكذا الوحدة والوجود حالة في الجسم، ولا تنقسم بانقسامه. وأجيب بالفرق بين حلول شيء في محل منقسم من حيث ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام، فيلزم من انقسام المحل انقسام ما حل فيه بهذا النحو، وبين حلول شيء في محل منقسم لا من حيث ذاته المنقسمة، بل من حيثية أخرى؛ فإن المنقسم سواء كان منقسما بالذات أو منقسما بالعرض لا يلزم أن يكون منقسما بجميع الحيثيات والاعتبارات، فلا يلزم في هذا النحو من الحلول من انقسام المحل انقسام ما حل فيه.

وحلول الإضافات في محالها إنما هو بقياسهما إلى مضايفاتها لا في ذواتها من حيث هي هي، فهو من النحو الثاني بخلاف حلول المعقولات في النفس؛ فإنها حالة فيها من حيث ذاتها من حيث هي هي.

وهذا المنع أيضا: فإن دلائل إبطال الجزء الذي لا يتجزى تدل صراحة ومطابقة على عدم تركب الجسم من الجواهر الأفراد والأجزاء التي لا تتجزى.

وأما الوحدة والوجود و أمثالهما فهي مجردة في المجردات، ومادية في الماديات، فهي تنقسم بانقسام محالها بخلاف المعقولات الحالة في النفس؛ فإنها غير قابلة للانقسام أصلا.

وسادسا بأنا لا نسلم أنه يلزم من انقسام صورة البسيط الحالة في النفس انقسام البسيط، إذ لا يجب أن يكون صورة الشيء مطابقة له في البساطة والتركيب، فيجوز أن يكون للبسيط صورتان عقليتان أو أكثر.

وهذا المنع في غاية السقوط؛ إذ من المحال انقسام صورة البسيط أي ما ليس له جزء مقداري إلى الأجزاء المقدارية، ولا كلام في جواز انحلالها إلى أجزاء غير مقدارية.

وسابعا بأنا لا نسلم أن البسيط لا يكون قابلا للانقسام؛ لجواز أن يكون بسيطا بالفعل منقسما بالقوة. وهذا المنع في غاية السخافة؛ إذ المعني بالبسيط ما لا يقبل القسمة المقدارية، فلا يمكن أن يكون منقسما بالقوة إلى الأجزاء المقدارية.

وثامنا بأنا لا نسلم مطابقة صورة البسيط له في الانقسام وعدمه؛ لأنه من لوازم الوجود الخارجي لا من لوازم الماهية حتى يلزم من تطابقهما في الماهية تطابقهما في الانقسام وعدمه. وهذا المنع أيضا في غاية السخافة؛ إذ لا ريب في أن من الصور المعقولة ما لا يقبل القسمة إلى الأجزاء المقدارية سواء كانت مطابقة لذي الصور بالماهية أو لا، وسواء كانت مطابقة له في عدم قبول الانقسام أو لا، وسواء كان الانقسام من لوازم الوجود الخارجي أو من لوازم الماهية؛ فإن عدم قبول صورة معقولة – أية صورة كانت – للانقسام المقداري يكفي للمستدل، ولاحاجة إلى هذه الزيادات الملغاة.

وتاسعا بأنا لا نسلم أن كل مادي منقسم؛ فإن النقطة مادي غير منقسم، فيجوز أن يكون النفس كذلك. وهذا أيضا في غاية السخافة؛ فإنه تجويز لكون النفس جوهرا فردا.

وأورد على الدليل بأنه مقلوب عليهم بأن يقال: "النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم" أما الصغرى فلأن النفس تعقل الماهيات المركبة التي هي منقسمة، وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل، وأما الكبرى فظاهرة.

والجواب: أن انقسام الحال إلى الأجزاء المقدارية يستلزم انقسام المحل إلى الأجزاء المقدارية، والماهيات المركبة التي تعقلها النفس ليست منقسمة إلى الأجزاء المقدارية، وإنما هي منقسمة إلى **أجزاء الماهية**، وانقسام الحال إلى الأجزاء الغير المقدارية لا يستلزم انقسام المحل إلى الأجزاء الغير المقدارية وبالعكس.

ولعلك قد دريت بما وعيت أن الدليل إنما يتوجه عليه **المنع الأول** من المنوع الموردة على الكبرى، وأن المنوع الأخر ساقطة سخيفة، فلينظر في حال المنع الأول؛ فإن استند بأن التعقل ليس بحصول صورة المعقول في العاقل، وأنه إضافة بين العاقل والمعقول، فجوابه أنه قد تحقق في موضعه بالبرهان أنه لا بد في التعقل من حصول صورة المعقول في العاقل، وأنه ليس عبارة عن مجرد إضافة بين العاقل والمعقول، وإن استند بأن حصول صورة المعقول في العاقل ليس عبارة عن الحلول، فسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله العزيز عن قريب.

وأورد على الدليل: يعني ما مر من أن النفس الناطقة يعقل البسيط، وكل ما يعقل البسيط مجرد، فالنفس مجردة، أما الصغرى فلأن النفس تعقل حقيقة ما، فإن كانت بسيطة فقد ثبت المدعى، وإن كانت مركبة كانت أجزاؤه بسائط؛ لوجوب انتهاء المركب إلى البسيط.

إلى أجزاء الماهية: أي الأجزاء العقلية أعني الجنس والفصل.

المنع الأول: وهو منع كون عاقل البسيط محلا لصورته.

وأظنك قد تفطنت بما تلونا عليك أن ما قرر به بعضهم هذا الدليل من أن النفس تعقل الوجود، وهو بسيط، وكل ما تعقله مجرد لايرد عليه منع بساطة الوجود بتجويز أن يكون له أجزاء عقلية؛ لأن المراد ببساطته أنه ليس له أجزاء مقدارية، ولا يجوز عاقل أن يكون له أجزاء مقدارية، وأما منع الكبرى بالوجود المذكورة، فقد عرفت حاله.

الدليل الثاني على تجرد النفس: أنها تعقل الكليات **المجردة عن المادة** وعوارضها، **فيكون الصور** الكلية حالة فيها، فيجب أن يكون النفس التي هي محلها مجردة، وإلا لم يكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة.

وأورد عليه أولا بأنا لا نسلم أن تعقل النفس الكليات يستلزم حصول صورها فيها؛ فإن التعقل إضافة بين العاقل والمعقول. والجواب: قد ثبت أن التعقل لا بد فيه من حصول صورة المعقول في العاقل، وأن مجرد إضافة باطل.

وثانيا بأنه يجوز أن يكون التعقل بأن يرتسم الصور الكلية في مجرد غير النفس، فيلحظها النفس من هناك كما أنها تلحظ صور الجزئيات المادية المرتسمة في الحواس من دون ارتسامها فيها، والجواب: أنه قد تحقق في محله أنه لا بد من حصول صورة الكليات في النفس؛ فإن المادي يغيب نفسه عن نفسه،.....................

المجردة عن المادة: قيل: الأصوب أنها مجردة عن الوضع والمقدار ونحوهما؛ لأن الكليات ليست مجردة عن مادة تقوم بها؛ لكونها حالة في النفس، فتكون النفس مادة لها؛ لقيامها بها، بل هي مجردة عن الوضع والمقدار ونحوهما؛ لتجرد مادتها عن تلك. وأجيب بأن المراد التجرد عن المادة التي لا يخلو عن الوضع والمقدار أعني الهيولى والجسم اللذين هما المادة الأولى والثانية. (ملخص ما في شرح حكمة العين)

فيكون الصور: لأن التعقل إنما يكون لحصول صورة المعقول في العاقل وحلولها فيه.

ولا حضور لذاته عند ذاته، فضلا عن أن يحضر عنده مجرد، أو ما يرتسم في مجرد، وسيرد عليك تحقيق القول في ذلك في العلم الأعلى، إن شاء الله تعالى.

وثالثا بأنا لا نسلم أن النفس لو لم يكن مجردة لم يكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة؛ لجواز أن لا يكون حلولها فيها سريانيا، فلا نسلم أن الحال فيما له وضع ومقدار وشكل معين يكون كذلك. والجواب: أن المحل إذا كان ماديا ذا وضع كان **ما حل فيه** ماديا ذا وضع بالعرض، **وإن أسند المنع** بحلول الإضافات ونحوها، فأنت قد عرفت جوابه في جواب المنع الخامس على كبرى الدليل الأول.

ورابعا بأن الكلي وإن كان مجردا عن العوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المعين والشكل المعين، وإلا لم يصلح للمطابقة للكثيرين المختلفين بالأوضاع والأشكال والمقادير، لكن يجوز أن يكون صورته الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية كوضع خاص ومقدار محدود وشكل معين، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون تلك الصورة مطابقة لما له تلك الصورة؛ إذ يجوز أن يطابق الصورة، وما له الصورة مع تخالفهما في الصغر والكبر كصورة الفرس والمنقوشة على الفص، وصورة السماء المنطبعة في الحس المشترك، وهذا المنع أيضا في غاية السقوط؛ لأن صورة الكلي المعقولة للنفس لو كانت مقرونة بالعوارض المادية كوضع خاص ومقدار محدود وشكل معين ....

ما حل فيه: يعني أن الحال فيه يقترن بعوارض مخصوصة من قبل المحل لا لذاته كالسواد الحال في المحل الذي هو الجسم؛ إذ ليس له مقدار ووضع في حد ذاته، بل له ذلك بسبب محله. (شرح حكمة العين)

وإن أسند المنع: بأن يقال: لا نسلم أن انقسام المحل يستلزم انقسام الحال؛ فإن الإضافة كالأبوة، وكذا الوحدة والوجود حالة في الجسم، ولا تنقسم بانقسامه.

لكانت النفس تدركها بما هي كذلك كما أن النفس تدرك صورة الجزئي المادي المرتسمة في الحواس المقرونة بهذه العوارض بما هي مقرونة بها؛ فلا يكون الكلي مدركا، والواقع خلاف ذلك كما لا يخفى على من راجع إلى وجدانه، على أن من الكليات **ما هي فرضية** ليس لها أفراد موجودة، فلا يتصور كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية أصلا.

وإن كانت الكليات ذوات أفراد موجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض المادية، وإلا لم تكن مطابقة **إلا لشخص من أفرادها** يكون ذلك الشخص مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقترنة بتلك الصور **ولا تكون مطابقة** لسائر أفرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات.

وصورة الفرس المنقوشة على الفص لا تكون مطابقة لكل فرد من أفراد الماهية الفرسية بخلاف الصورة الكلية؛ فإنها لا بد وأن تكون مطابقة لكل فرد من أفرادها، وكذا صورة السماء المنطبعة في الحس المشترك؛ فإنها لا تصلح للمطابقة للكثيرين، واختلاف الصورة المنقوشة على الفص أو المنطبعة في الحس المشترك، وما له تلك الصورة بالصغر والكبر يمنع مطابقة الصورة لما له الصورة؛ لأن ما لا بد منه للمطابقة هو أن يكون تلك الصورة مقرونة بعوارض مناسبة لعوارض مقترنة بما له الصورة.....

ما هي فرضية: ممتنعة أفرادها كشريك الباري، وممكنة كالعنقاء.

إلا لشخص من أفرادها: إذ الكلي المعروض بعوارض معينة شخصية لا يكون إلا شخصا.

ولا تكون مطابقة: لأنها صارت بتلك العوارض الشخصية شخصا معينا، فلا يتصور تطابقها لسائر أفرادها.

وإن اختلف الصور، وما له الصورة بالكبر والصغر كما نرى في مطابقة التمثال المحاكي لشخص؛ فإنا كلما شاهدنا في التمثال عوارض مناسبة لعوارض ذلك الشخص، حكمنا بأن هذا التمثال مطابق له، وإن لم نجد في ذلك التمثال عوارض مناسبة لعوارض ذلك الشخص، حكمنا بأنه ليس مطابقا، سواء كان التمثال مخالفا له بالصغر والكبر أو لا، وهذا ظاهر جدا.

وخامسا بأنا سلمنا أن التعقل يكون بحصول صورة المعقول في العاقل، لكن لا نسلم أن حصول صورة المعقول في العاقل عبارة عن حلولها فيه وقيامها به، بل يجوز أن يكون حصول الصورة في العاقل من قبيل حصول الشيء في المكان أو الزمان من دون حلول فيه كما ذهب إليه العلامه القوشجي، أو يكون النفس مبدعة للصور العقلية، ويكون الصور العقلية قائمة بأنفسها في عالم آخر لا حالة في النفس كما ابتدعه بعض المتأخرين، فلا يتم هذا الدليل ولا الدليل الأول؛ لابتنائهما على أن صور البسائط وصور الكليات قائمة بالنفس حالة فيها وأن النفس محلها.

وهذا المنع أيضا ساقط؛ لأنا قد أبطلنا في كتبنا هذين الاحتمالين وحققنا أن حصول الصورة في العقل عبارة عن حلولها فيه بوجوه:

منها أن حصول الصورة في العقل لو لم يكن عبارة عن حلولها فيه ولم يكن الصور الحاصلة في النفس حالة فيها قائمة بها، بل كانت قائمة بأنفسها لزم أن يكون صور الأعراض، كصورة الحرارة والبرودة والاستقامة والانحناء عند حصولها في العقل قائمة بأنفسها، فيلزم أن يكون تلك الصورة جواهر وهو بين الاستحالة، فلا محيد من ارتكاب القول بحلولها في العقل، والفطرة السليمة لا تفرق بين حصول صور الأعراض في العقل، وبين حصول صور الجواهر فيه، فلا محيد عن القول بحلول صور الجواهر في العقل.

ومنها أن صور الجواهر الحاصلة في العقل إما أن تكون هي الجواهر الشخصية الموجودة في الخارج بأعيانها من دون تغاير شخصي أصلا، فهذا ظاهر البطلان؛ إذ من الضروريات الأولية أن الواحد الشخصي لا يمكن تعدد أنحاء وجوده، ومع ذلك فإن الصور الجوهرية الحاصلة في النفس مجردة عن العوارض المادية بالكلية، والجواهر الشخصية الموجودة في الخارج مقرونة بها، والصور الحاصلة في النفس صالحة للمطابقة للكثيرين، وتلك الجواهر غير صالحة لها، فكيف لا يكون بينهما تغاير شخصي؟

وإما أن تكون مغايرة للجواهر الشخصية الموجودة في الخارج، وتكون أمثالا لها متحدة معها بحسب الماهية، فإما أن تكون أعراضا قائمة بالنفس بالفعل وإن كانت بحسب ماهياتها جواهر كما هو المشهور، فيكون حالة في النفس قائمة بها، فيبطل إنكار حلول الصور في النفس، أو تكون حين حصولها في النفس قائمة بذواتها لا في محل، فإما أن تكون قديمة، وهذا باطل.

أما أولا فلحدوث الممكنات مطلقا، وأما ثانيا فلأن النفس حادثة كما سيأتي إن شاء الله تعالى عن قريب، فكيف يتصور قدم الصور الحاصلة فيها سيما عند من يظن أن النفس مبدعة لها! أو تكون حادثة، فيلزم حدوث جواهر لا تكاد تتناهى بلا سبق مادة، وهو محال عندهم كما ستعرف إن شاء الله تعالى في العلم الإلهي.

ومنها أن النفس تلاحظ الماهية الكلية التي أفرادها تكون مادية من حيث هي هي، مع عزل اللحظ عن جميع العوارض المادية، فإما أن تكون الماهية الملحوظة بهذا اللحاظ موجودة في النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها مجردة عن جميع العوارض المشخصة، فيلزم وجود الماهية المجردة وهو محال، أو تكون موجودة في النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها مخلوطة بعوارض غيرمادية، فيكون ذلك قولا بما ذهب إليه بعض الأقدمين من أنه يوجد

لكل نوع مادي فرد مادي متغير، وفرد مجرد لا يتغير ولا يتبدل، فيبطل بما أبطل به ذلك القول **في مظانه**.

ومنها أن حقيقة مقولة الجوهر إذا حصلت في النفس، فإما أن تكون حالة في النفس عرضا فيها، فيبطل إنكار حلول الصورة في النفس، أو تكون قائمة بذاتها غير حالة في شيء، فإما أن تكون متشخصة بتشخص، فيلزم أن يصير الجنس العالي شخصا من دون أن يتقوم، ويتنوع بفصل، وهو صريح البطلان، وخلاف المقرر عندهم، أو لا تكون متشخصة أصلا، فيلزم وجود الجنس العالي بدون التشخص، مع أن الوجود والتشخص متساوقان.

ومنها أن النفس إذا تعقلت ماهية الجوهر المجرد فإما أن تكون ماهية الجوهر المجرد الحاصلة في النفس حالة فيها فيبطل إنكار حلول الصورة في النفس، أو تكون قائمة بذاتها لا حالة في النفس، فتكون لماهية الجوهر المجرد فردان قائمان بذاتهما:

أحدهما: الموجود في الخارج.

ثانيهما: الحاصل في النفس.

بل أفراد كثيرة قائمة بذواتها حاصلة في النفوس الكثيرة مع أنه قد تحقق عندهم أن ماهية الجوهر المجرد ينحصر في فرد واحد، وأنها يمتنع تعدد أفرادها، وهذا الوجه الأخير مأخوذ من كلام الشيخ في فصل العلم من إلهيات "الشفاء"، ولعل لإبطال هذين المذهبين وجوها أخر، وفيما علمناك كفاية فقد تحقق أن الصورة المعقولة للنفس حالة فيها وهي مجردة عن المادة وعوارضها غير قابلة للقسمة المقدارية،.......

في مظانه: المظان: جمع مظنة ومظنة الشيء - بكسر الثاني - موضعه، ومألفه الذي يظن كونه فيه. (الصراح)
ومنها: أي من وجوه إثبات أن حصول الصورة في العقل عبارة عن حلولها فيه.

فيكون محلها أعني النفس مجردا غير قابل للقسمة المقدارية؛ لأنها لو كانت مادية كان ما حل فيها ماديا، ولو كانت قابلة لقسمة المقدارية كان ما حل فيها قابلا لها، واللازم أعني كون الصور الكلية المجردة الغير القابلة للقسمة المقدارية مادية قابلة للقسمة المقدارية باطل فالملزوم مثله، فثبت تجرد النفس واستبان تمام الدليلين، وتحقق أن صورة الجزئيات المادية؛ لاقترانها بالعوارض المادية لا يرتسم في ذات النفس، بل في آلاتها.

الدليل الثالث: أن النفس لو لم تكن مجردة، بل منطبعة في جسم **كانت تابعة** للجسم في الضعف والكلال، واللازم باطل؛ فإن الإنسان بعد الأربعين أعني في سن الانحطاط يزداد قوته العاقلة في التعقل، وتأخذ آلاته البدنية في الضعف والانحطاط، فازدياد التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على أن التعقل بقوة مجردة لا بآلة بدنية.

واعترض عليه أولا بالمعارضة بأن الإنسان في آخر سن الشيخوخة قد يكون **خرفا** فينتقص، بل يبطل تعقله لضعف الآلات البدنية واختلالها، فيكون القوة العاقلة جسمانية.

ويجاب بأن ما يعرض **للشيخ الهرم** من الخرافة ليس لضعف قوة العاقلة لضعف البدن، بل لاستغراق القوة العاقلة في تدبير البدن **المشرف** تركيبه على الانحلال **المشفي** على حفرة السقوط والاضمحلال، فهذا الاستغراق مانع عن التوجه إلى المعقولات، فاختلال التعقل عند إقلال الآلات البدنية، لا يدل على كون القوة العاقلة جسمانية، وازدياد التعقل عند انتقاص القوى البدنية، يدل على أن التعقل ليس بآلة جسمانية.

كانت تابعة: كما تكون مبادئ الإحساسات والحركات تابعة للجسم في الضعف والكلال كالإبصار؛ فإنه لما كانت بواسطة آلة جسمانية، فإذا ضعف الآلة كما في سن الشيخوخة ضعف الإبصار.

خرفا: خرف: بكسر دوم كسيكه عقل او از كلان سالى زائل شده باشد. **للشيخ الهرم:** هرم بالتحريك كلان سالى فهو هرم بكسر الثاني. (الصراح) **المشرف:** الإشراف: الاطلاع، ويعدى بـــ"على"، كذا في "الصحاح" و"القاموس" و"التاج".

المشفي إلخ: من أشفى على الشيء أشرف عليه، يقال: أشفى المريض على الموت. (الصراح)

وثانيا بأنه يجوز أن يضعف القوة العاقلة بضعف البدن، ويكون ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عندها وبسبب التمرن والاعتياد؛ فإن جودة القوة الفاعلية في الجسمانيات أيضاً يكون بسبب المشق **والتمرن** والتعود والمزاولة؛ فإن المشائخ المتمرنين **المدمنين** على فعل من الأفعال الجسمانية يقدرون على ما لا يقد على مثله الشبان الأقوياء الذين لم يمارسوا، ولم يتمرنوا، **وفي آخر سن الشيخوخة** يستولي الضعف على البدن، وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد أثر يعتد به، فيعرض الخرافة.

وثالثا بأنه من الجائز أن يكون المزاج الحاصل في سن الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الأمزجة، ويكون هذا هو السبب في ازدياد التعقل في **سن الكهولة**، ولعل الوجه في ذلك أن في الصبا ضعفا يشغل النفس باهتمام تربية البدن عن التوجه إلى المعقولات، وفي الشباب توازع شهوانية تعوقها عن التعقل، وفي الهرم ضعفا لا يتلافى وسقما لا يعافى، فسن الكهولة هو المتعين للترقي والازدياد في التعقل.

وثانيا بأنه يجوز: هذا منع لقوله: يزداد قوته العاقلة في التعقل، وتأخذ آلاته البدنية في الضعف والانحطاط بتجويز أن فعلها من حيث ذاته قد ضعف؛ لضعف آلتها. **والتمرن:** مرنه تمرينا فتمرن دربه فتدرب، كذا في "القاموس"، ودربة بالضم عادت وخو، ودرب بالشيء وتدرب أي اعتاده. (الصراح)

المدمنين: من الإدمان پيوسته كارى كردن. (الصراح) **وفي آخر سن الشيخوخة:** لما ورد عليه أنه لو كان ازدياد التعقل بسبب زيادة التمرن لكان ينبغي أن تكون القوة العاقلة في الشيخوخة زائدة لزيادة التمرن حينئذ على ما كان في سن الأربعين. أجاب بأن آخر سن الشيخوخة . (هاشم) **وثالثا بأنه من الجائز:** هذا أيضا منع للمقدمة القائلة: يزداد قوته العاقلة في التعقل، وتأخذ آلاته البدنية في الضعف، وتقرير المنع: أنه يجوز أن يكون تعقل القوة العاقلة بالآلة الجسمانية ولا يعرض لها الكلال؛ لكون المزاج في سن الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الأمزجة؛ فإن في سن الصبا والشباب تغلب الرطوبة والحرارة، وفي الكهولة تعتدلان، فلا يعرض الكلال للقوة العاقلة لسبب الإدراك بالآلة الجسمانية. **سن الكهولة:** الكهل من وخطه الشيب ورأيت له بجالة أو من جاوز الثلاثين أو أربعا وثلاثين إلى إحدى وخمسين. (القاموس) وخط: درآميختن سپيدى بجالة: بزرگى ومهترى. (الصراح)

الدليل الرابع: أن القوى المنطبعة في الأجسام تكل وتضعف عند توارد الأفعال وتكررها، سيما الأفاعيل القوية الشاقة بشهادة التجربة والقياس، أما التجربة فظاهرة، بل نقول: ربما يبلغ وهن القوة حداً يعجز معه عن فعلها؛ فإن الباصرة بعد النظر والتحديق في قرص الشمس لا يدرك النور الضعيف، والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف، والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة، واللامسة بعد لمس الحر الشديد لا يحس بالحر الضعيف، والذائقة بعد ذوق المرارة الشديدة لا يحس بالمرارة الضعيفة، فالقوة الجسمانية **تفتر** بالوهن والكلال، بل يبطل بالاضمحلال عند تكرار الأفعال.

وأما القياس؛ فلأن صدور أفاعيل القوى الجسمانية عنها إنما يكون بانفعال موضوعاتها الحاملة لها عن مدركاتها كانفعال محل الباصرة عن المبصرات، وموضوعاتها مركبة من العناصر المختلفة الطبائع، وطبائع العناصر تقاوم ما يفعل ويؤثر فيها، والتقاوم يورث الوهن في المتقاومين، فلا محالة يعرض الوهن والكلال لتلك القوى بتكرار الأفعال بخلاف القوة العاقلة؛ فإنها قد تقوى بتوارد الأفكار على زيادة التعقل والإدراك، فتكرار أفعالها لا تؤدي إلى وهنها وكلالها، فليست القوة العاقلة قوة جسمانية، فتحقق أنها مجردة وهو المطلوب.

وأورد عليه بأنه يجوز أن يكون القوى الجسمانية التي يعرض لها الكلال بتكرار الأفعال مخالفة بالحقيقة للقوة العاقلة مع كونها أيضا جسمانية، ويجوز أن يكون عروض الوهن والكلال بتكرار الأفعال من خواص تلك القوى دون هذه، ويجوز أن لا يكون صدر أفعال القوة العاقلة مع كونها جسمانية عنها بانفعال موضوعها، وأن يكون....

تفتر: فتر وفتور: سستی آوردن من نصر ينصر، وهن: سستی وسست شدن، كلال وكلالة: مانده شده.

قوته العاقلة مع كونها جسمانية متعلقة بعضو لا يعرضه الاختلال أو يتراخى اختلاله.

الدليل الخامس: أن إدراكات القوى الجسمانية إنما تصدر عنها إذا تحققت علاقة وضعية بين حواملها، وبين مدركاتها بخلاف القوة العاقلة؛ فإنها تدرك ما هو مقدس عن العلاقة الوضعية كالمجردات، فلا يكون جسمانية، ولعل المناظر المكابر يمنع الكلية القائلة بأن كل قوة جسمانية إنما يدرك ما له **علاقة وضعية** بالنسبة إلى حاملها.

الدليل السادس: أن القوى الجسمانية لاتنتقل بالحركة الفكرية من إدراك إلى آخر، **ولا يؤدي إدراك** من إدراكاتها إلى إدراك آخر بالأعداد، **فلا يكتسب** إدراك جسماني بإدراك جسماني بخلاف القوة العاقلة، وإنها تنتقل بالحركة الفكرية من إدراك إلى إدراك، وتكتسب علما من علم فهي ليست جسمانية، ولعل الخصم يمنع الكلية.

الدليل السابع: أن النفس تدرك ذاتها، وآلاتها وإدراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك؛ فإنها لا تدرك ذواتها ولا آلاتها ولا إدراكاتها بالضرورة، فالنفس ليست قوة جسمانية، ولعل الخصم لا يسلم الكلية.

الدليل الثامن: أنه لو كانت النفس جوهرا ساريا في جسم، أو عرضا حالا فيه لزم أن يكون تعقلها لذلك الجسم، سواء كان تمام البدن ....

علاقة وضعية: أي نسبته بين حواملها وبين مدركاتها بحسب القرب والبعد؛ فإن المبصر إذا بعد عن الباصرة غاية البعد لا يبصر أصلا، وهكذا الحال في سائر الحواس الظاهرة والقوى المدركة الجسمانية.

ولا يؤدى إدراك: فإنه إذا رئي مرئي مثلا لا يؤدي رؤية ذلك المرئي إلى رؤية مرئي آخر، بل يحتاج في إدراك هذا المرئي الآخر إلى رؤية آخر.

فلا يكتسب: والسر في ذلك أن الإدراك الجسماني لا يتعلق إلا بالجزئي، والجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا.

أو بعض أعضائه **كالقلب والدماغ** دائما، **أو غير واقع** أصلا، **واللازم باطل**؛ لأن البدن وأعضائه تعقل تارة، ولا تعقل أخرى بشهادة الوجدان.

أما الملازمة فلأنه إما أن يكفي في تعقل النفس لذلك الجسم حضوره بنفسه عندها، أو لا يكفي، بل يحتاج تعقلها إياه إلى تمثل صورته عنده كما في تعقلها لسائر الأشياء الغائبة عنها.

فعلى الأول يكون إدراكها لذلك الجسم دائما كإدراكها لنفسها، وصفاتها الحاضرة عندها، وعلى الثاني يكون إدراكها لذلك الجسم بحصول صورته لها، وإذ المفروض أن النفس حاصلة في ذلك الجسم يلزم من حصول صورته فيها حصول تلك الصورة في ذلك الجسم، فيلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد أعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم، والصورة الحاصلة في النفس الحاصلة في ذلك الجسم، واللازم محال؛ لأن ذلك اجتماع المثلين في محل واحد. **وهذا الوجه** في غاية السخافة،........

كالقلب والدماغ: عينهما؛ لأنها إذا كانت حالة في جزء من البدن لكان حالة في أولى الأجزاء، وهو العضو الرئيس كالقلب والدماغ. (شرح حكمة العين)

أو غير واقع: يعني أن القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكانت حالة في البدن كله أو في جزء من البدن، وكونها حالة فيه محال، وإلا لكانت دائمة التعقل له أو دائمة اللاتعقل؛ لأن صورة ذلك الجزء إن كانت كافية في تعقلها لذلك الجزء لزم الأمر الأول؛ لعدم توقفه على شرط آخر، وإلا توقف تعقلها على حصول صورة أخرى مباين إياها، ولكن حصول تلك يمنع لامتناع حصول صورتين مختلفتين بالعدد في مادة واحدة؛ إذ هو يستلزم الاثنينية بدون الامتياز، والموقوف على الممتنع ممتنع، فيلزم الأمر الثاني وهو دوام اللاتعقل. (شرح حكمة العين)

واللازم باطل: بقسميه باطل؛ لأن كل ما ندعي أنه محل النفس من أعضاء البدن كالقلب والدماغ والكبد؛ فإنا نعقله تارة ونغفل عنه أخرى. (شرح حكمة العين)

وهذا الوجه: ومن وجوه إثبات تجرد النفس أن القوة العاقلة مدركة للوجود المطلق، فيكون مجردة، وإلا لزم انقسام الوجود المطلق بانقسامها؛ لأن الحال في الشيء ينقسم بانقسامه، فأجزاء الوجود المطلق إن كانت عدمات كان الشيء متقوما بنقيضه، وإنه محال، وإن كانت وجودات كان الكلي متقوما بالجزئي؛ لكونها وجودات خاصة =

أما أولا؛ **فلأنه يجوز** أن لا يكفي حضور ذلك الجسم بنفسه عند النفس في تعقلها إياه، ولا يتوقف أيضا على حصول صورته في النفس، بل على شرط آخر كتوجه النفس.

وأما ثانيا؛ فلأنه لا تماثل بين الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم، والصورة الحاصلة منه في النفس؛ لأن الأولى موجودة بوجود أصلي، والثانية بوجود ظلي، ولو سلم تماثلهما فلا ضير في اجتماعهما؛ إذ الممتنع من اجتماع المثلين ما يرتفع فيه الامتياز بينهما، وههنا الامتياز بينهما باق؛ لحلول الأول في المادة بلا واسطة، والثانية فيها بواسطة وكون الأولى ناعتة للمادة، والثانية ناعتة لما حل فيها، والأولى موجودة أصلية والثانية موجودة ظلّية.

وأما ثالثا؛ فلأنه لو تم هذا الدليل لزم أن يكون النفس إما عالمة بصفاها دائما، أو غير عالمة بشيء منها؛ لأنه إما أن يكفي لعلم النفس بها حضورها بنفسها عندها، فيلزم الأول، أو لا يكفي بل يحتاج تعقلها إياها إلى تمثل صورها فيها، فيلزم من حصول صورها فيها اجتماع المثلين، واللازم باطل؛ فإن النفس تدرك صفاها لا دائما.

وما يجاب به عن هذا من أن النفس تدرك صفاها الحقيقية دائما، فلا يتخلف فيها الحكم، ولا تدرك صفاها التي يلزمها بالقياس إلى شيء آخر كصفاها السلبية والإضافية؛........

- لاستحالة أن يكون المطلق أكثر من واحد، واللازم باطل؛ لأن الجزئي متقوم بالكلي، فلو كان الكلي متقوما بالجزئي لزم تقدم الكلي على نفسه، وإنه محال. ومنها: أن القوة العاقلة تدرك السواد والبياض معا؛ لأنا نحكم على كل واحد منهما بمضاداته للآخر، والحاكم على الشيئين لا بد أن يدركهما معا، فيكون مجردة، وإلا لزم اجتماع الضدين في جسم واحد؛ إذ ليس الإدراك إلا حصول المدرك في المدرك، وهذان الوجهان مع ما يرد عليهما مذكورتان في شرح حكمة العين.

فلأنه يجوز: يعني لا نسلم أن صورة ذلك العضو إن لم تكن كافية في إدراك القوة العاقلة إياه توقف الإدراك على صورة أخرى حتى يمتنع اجتماعها في تلك المادة، بل اللازم حينئذ توقف الإدراك على شيء آخر، فيجوز أن يكون ذلك الشيء أمرا يجوز اجتماعه مع صورة ذلك العضو منه.

لتوقفه على شرط المقايسة، وعدم كفاية حضورها في العلم بها ليس بشيء؛ إذ لا يدوم على النفس بكثير من صفاها الحقيقية أيضا، وأيضا تجويز توقف العلم على شرط آخر قادح في أصل الدليل كما عرفت، وأيضا لا ريب في أن النفس لا يعلم أكناه صفاها الحقيقية وحقائقها إلا بارتسام صورها فيها.

فللناقض أن يقول: إما أن يكفي حضور صفاها بنفسها عندها في انكشاف حقائقها لها، فيلزم دوام علم النفس بحقائق صفاها الحقيقية مع أن اللازم باطل قطعا؛ إذ العلم بحقائقها إنما يحصل للنفس بعد أنظار غائرة، أولا يكفي، بل يجب في انكشافها عند النفس ارتسام صورها فيها، فيلزم اجتماع تلك الصور التي هي أفراد لتلك الحقائق، وأمثال لتلك الصفات مع تلك الصفات في النفس، فيلزم اجتماع المثلين، فإن اعتذر بتمايز المثلين؛ لكون أحدهما موجودا أصليا والآخر موجودا ظليا، وعدم امتناع اجتماع المثلين المتمايزين اعتذر بمثله **فيما نحن فيه**.

وأما رابعا: فلأن الدليل منقوض بنفوس الحيوانات العجم؛ فإنها لو لم تكن مجردة، فإما أن يكفي في علم تلك النفوس بأجسامها حضور تلك الأجسام بأنفسها عند تلك الأجسام بأنفسها عند تلك النفوس، فيكون تلك النفوس عالمة بها دائما ولا يتجاسر على التزامه أو لا يكفي، بل يحتاج في إدراكها لها إلى ارتسام صور تلك النفوس، فيلزم اجتماع المثلين، فإن اعتذر بأن تلك النفوس غير حالة في تلك الأجسام حتى يلزم من حلول صور تلك الأجسام في تلك النفوس حلول تلك الصور في مواد تلك الأجسام مع حلول الصور المستمرة التي هي أمثال تلك الصور في تلك المواد، بل تلك

فيما نحن فيه: أي في الجواب عن هذا الدليل.

النفوس أجسام لطيفة مداخلة في أجزاء أبدان الحيوانات، اعتذر بمثل ذلك فيما نحن فيه. وأما خامسا: فلأن محل الصورة المستمرة للجسم هو مادة ذلك الجسم، ومحل الصورة المرتسمة في النفس هو ذات النفس الحالة في نفس ذلك الجسم، فلا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد.

المبحث الرابع

في أن النفس الناطقة هل هي حادثة أو قديمة؟

اختلف فيه فذهب القدماء إلى أنها قديمة، وذهب أرسطو وأتباعه إلى أنها **حادثة بحدوث البدن.** وذهب المتكلمون أيضا إلى حدوثها، لكنهم اختلفوا فيما بينهم، فقال بعضهم بحدوثها قبل حدوث البدن، وبعضهم بحدوثها بعد حدوثه.

استدل القائلون بقدمها تارة بأنها لو كانت حادثة كانت مسبوقة بالمادة كما تحقق في الفلسفة الأولى من أن كل حادث مسبوق بالمادة، فلا يكون مجردة مع أنها قد ثبت تجردها. والجواب: أنها حادثة مسبوقة بالمادة التي هي متعلقة بها تعلق التدبير والتصرف، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مجردة في نفسها، وما تحقق في الفلسفة الأولى إنما هو مسبوقية كل حادث بمادة هي جزؤه أو محل محتاج إليه أو موضوع له **أو متعلق له** نحو تعلق.

حادثة بحدوث البدن: وهي متحدة بالنوع، وإنما تختلف بالصفات والملكات؛ لاختلاف الأمزجة والذوات، وهذا هوالموافق لما ذهب إليه المليون، ويلائمه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤). (عبد الحكيم)

أو متعلق له: ومنه النفس؛ فإنها حادثة مسبوقة بمادة البدن وهي متعلقة لها تعلق التدبير والتصرف.

وتارة بأنها لو كانت حادثة لم يكن أبدية، واللازم باطل؛ لما سيأتي وجه اللزوم أن كل حادث فاسد قابل للعدم؛ إذ لو لم تكن قابلا للعدم لم يكن حادثا، فلو كانت النفس حادثة كانت قابلة للعدم، **فلا يكون أبدية**.

والجواب: أن كون كل حادث قابلا لمطلق العدم مسلم، وكونه قابلا للعدم الطاري غير ضروري، فلا يلزم من حدوثها قبولها للعدم الطاري حتى لا يكون أبدية، وتارة بأنها لو كانت حادثة بحدوث البدن كانت النفوس غير متناهية؛ لعدم تناهي الأبدان وحدوث نفس مع كل بدن، واللازم باطل؛ لجريان براهين إبطال التسلسل في النفوس الغير المتناهية الباقية مجتمعة بعد خراب الأبدان.

والجواب من عند المتكلمين: منع لا تناهي الأبدان؛ لحدوث العالم وانقطاع التوالد والتناسل بانقطاع الدنيا، ومن عند **مجوزي التناسخ**: منع استلزام لا تناهي الأبدان لا تناهي النفوس، ومن عند المشائية: منع جريان براهين إبطال التسلسل في النفوس الغير المتناهية؛ لعدم ترتبها واشتراط الترتب لجريان البراهين.

والجواب هو الأول، وأما الثاني فمبني على تجويز باطل، وأما الثالث فلا مساغ له، أما أولا فلترتب النفوس بترتب أزمنة حدوثها، وسبق بعضها على بعض؛ لكون بعضها علة معدة لحدوث البعض، واجتماع جميع النفوس المترتبة في وعاء الدهر.

فلا يكون أبدية: مع أنها أبدية باقية إلى زمان لا نهاية له.

التناسخ: هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر سواء كان من نوع ذلك البدن أو لا.

مجوزي التناسخ: فإنهم يقولون: إن النفس بعد خراب بدن تتعلق ببدن آخر، فإذن يجب أن تكون الأبدان كثيرة من النفوس، فكيف يستلزم لا تناهي الأبدان لا تناهيها.

وأما ثانيـــا فلكونها معروضة الأعداد المترتبة، وقد حققنا في غير هذا الكتاب أن برهان التطبيق وغيره من البراهين ناهضة على إبطال لا تناهي المجردات أيضا نفوسا كانت أو غيرها.

واستدل أصحاب أرسطو بأن النفوس الناطقة لو كانت قديمة، فإما أن يكون قبل حدوث الأبدان واحدة أو كثيرة، **على الأول** فإما أن تتكثر عند التعلق بالأبدان أو لا، **والثاني** بديهي البطلان؛ لأن أفراد الإنسان متكثرة متعددة متصفة بصفات نفسانية متضادة كالعلم والجهل والشجاعة والجبن والسخاوة والبخل، ومن المحال اتصاف نفس واحدة بالمتضادات، **والأول أيضا** باطل؛ ضرورة استحالة انقسام المجرد **إلى الأجزاء** والأبعاض.

وعلى الثاني لا بد وأن يمتاز كل من النفوس عن الأخرى؛ إذ لا معنى للتكثر والتعدد بدون التمايز، فامتياز كل واحدة عن الأخرى، إما بالماهية أو لوازمها، وهو محال؛ لأن النفوس الإنسانية **متحدة** بالماهية على ما سيأتي، فيكون كلها متفقة في الماهية ولوازمها، فلا يكون الماهية ولوازمها **ما به الامتياز بينها أو بعوارضها**، وهو أيضا باطل؛.....

على الأول: أي إن كانت واحدة بالشخص. **الثاني**: أي بقاء النفس على وحدتها الشخصية عند تعلقها بالأبدان بديهي البطلان؛ لأنه يلزم ان تكون نفس زيد بعينها نفس عمرو، ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالتهور والإسراف، وهو اجتماع الضدين.

والأول أيضا: أي تكثر النفس الواحدة بالشخص عند تعلقها بالأبدان. **إلى الأجزاء**: إنما أتى بإبطال انقسام المجرد الواحد الشخصي إلى الأجزاء والأبعاض؛ لأن المفروض وحدتها الشخصية، واستحالة انقسام الواحد الشخصي إلى الأفراد والأشخاص أظهر من أن يخفى. **وعلى الثاني**: أي على تقدير كون النفس قبل حدوث الأبدان كثيرة. **متحدة**: وإنما تختلف الصفات باختلاف الأمزجة.

ما به الامتياز بينها: لأنها مشتركة، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. **أو بعوارضها**: أراد بعوارضها ما يمكن انفكاكه عنها كما أراد باللوازم ما يمتنع انفكاكه عنها سواء كان العارض وصفا لها قائما بها أو لا، وسواء كان محمولا عليها أو لا، وحينئذ تنحصر الاحتمالات في الثلاثة المذكورة.

إذ عروض العوارض إنما يكون لأجل المادة، والنفس مجردة لا مادة لها قبل حدوث البدن، فتحقق امتناع وجود النفس قبل البدن فلا يكون قديمة بل حادثة بحدوثه، وهو المطلوب.

واعترض عليه بوجوه: الأول: أنا نختار أنها كانت واحدة قبل حدوث الأبدان، ثم تكثرت، ولا نسلم أن كل واحد قابل للانقسام مادي، وأن انقسام المجرد مستحيل، وهذا الاعتراض في غاية السقوط؛ لأن تكثر الواحد الشخصي وانقسامه إنما يتصور إلى الأجزاء المقدارية والحصص المتقدرة، لا إلى الأفراد وإلا لم يكن ما قدر انقسامه واحدا شخصيا، ولا إلى أجزاء الماهية **وإلا لم يكن ذلك** الواحد المفروض متعددا.

فلو كانت النفس في الأزل واحدة شخصية، وتكثرت بعد حدوث الأبدان انقسمت بأن تعلقت قطعة وحصة منها ببدن، وقطعة وحصة أخرى منها ببدن آخر وهكذا، فلا يمكن ذلك إلا بأن يكون تلك النفس الواحدة الشخصية قابلة للانقسام إلى قطع وحصص متقدرة بأن يكون فرد منها متعلقا ببدن وفرد آخر منها متعلقا ببدن آخر وهكذا؛ إذ لا يتصور الأفراد للواحد الشخصي، ولا بأن يكون بعض أجزاء ماهيتها متعلقا ببدن والبعض الآخر منها متعلقا ببدن آخر، وهكذا، وعلى هذا التقدير لا يكون المتعلق بالبدن هي النفس بل إما جنسها أو فصلها مثلا، وهذا باطل يظهر بطلانه بأدنى تأمل، فلا محيد على هذا التقدير من لزوم كون النفس مادية قابلة للانقسام إلى أبعاض متقدرة.

وإلا لم يكن ذلك: لأن الواحد حين انقسامه إلى الجنس والفصل لا يتعدد، بل يتعدد أجزاء ماهيته.

الثاني: أنا نختار أن النفوس كانت متكثرة قبل الأبدان، لكن لا نسلم أنه لا بد على هذا التقدير من مميز لكل منها عن الآخر حتى يلزم أن يكون هو أعني المميز عارضا من العوارض، ويكون عروضه لأجل المادة، لم لا يجوز أن يكون تشخص كل منها وامتيازه عما عداه بنفسه على ما ذهب إليه المحققون في مبحث التشخص؟ وهذا الاعتراض عويص، وتحقيق الأمر فيه موكول إلى الفلسفة الأولى.

الثالث: أنا نختار تعددها قبل الأبدان لأجل فواعلها الخارجة عنها، ولا نسلم تساوي نسبة الخارج إليها جميعا، وهذا الاعتراض يرجع بالتأمل إلى الثاني، وما أجيب به عنه من "أن النفوس غير متناهية ومبادئها - أعني العقول الفعالة وجهات تأثيراتها - متناهية، فكيف يستند تعددها إلى فواعلها؟" في غاية السقوط؛ لأن من ذهب إلى لا تناهي النفوس كالمشائية لا محيد له من القول بلا تناهي فواعلها؛ ضرورة امتناع صدور الكثير عن الواحد على رأيه.

والتحقيق أن إبطال هذا الشق مبني على أصل من أصول المشائية هو أن الكثرة الشخصية في نوع واحد إنما تكون إذا كان ذلك النوع ذا مادة قابلة لتشخصات متعددة، أما إذا لم يكن كذلك كان ذلك النوع منحصرا في شخص واحد، فإن تم ذلك الأصل تم الكلام في إبطال هذا الشق وإلا سقط.

وما قيل من "أنه إن أريد بالمادة الهيولى الجسمانية" فلا نسلم أن كل نوع متكثر الأفراد لا بد، وأن يكون ذا مادة بهذا المعنى، كيف! وقد ذهب القوم إلى تعدد أفراد كثير من أنواع الأعراض الحالة في المجردات كالعلوم مع أنها ليست ذوات مادة بمعنى الهيولى الجسمانية، وإن أريد بها المحل الشامل للجسمانيات وغيرها فمسلم، لكن لا يلزم

منه عدم قدم النفس؛ لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في أمور مجردة متشخصة بتلك المحال ساقط؛ لأن المراد هو الثاني، وتجويز كون النفوس الناطقة حالة في محال باطل؛ ضرورة أنها قائمة بذواتها، وإلا لم تكن عالمة بذواتها على ما تحقق في مقامه. واعترض الإمام على ذلك الأصل بأن تكثر أفراد النوع لو كان لأجل تكثر المادة والمحل لكان تكثر المحل لأجل تكثر محال أخر، وتكثرها لأجل تكثر محال أخر، فيتسلسل.

وأجاب عنه المحقق الطوسي بأن الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر إلى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة، وأما الذي يقبل التكثر بالذات - وهو المادة - فلا يحتاج إلى قابل لتكثره، والظاهر أن الاعتراض والجواب كلاهما غير متوجه وغير موجّه. أما الاعتراض فلأن حاصل ذلك الأصل أن النوع إذا لم يكن ماديا لم يمكن أن يتعدد أنحاء وجوده؛ إذ تعدد أنحاء وجود نوع واحد إنما يكون لأجل مواد ومحال قابلة لصور ذلك النوع، أو لأجل اختلاف استعدادات مادة واحدة قابلة لذلك كتعدد أفراد الصورة الجرمية المتحققة في الأفلاك لأجل تعدد هيولات الأفلاك، وكتعدد أفراد الصورة الجرمية المتحققة في العناصر لأجل اختلاف استعدادات هيولاها، وكتعدد أفراد نوع عرضي لأجل تعدد موضوعاتها، وأما إذا لم يكن لذلك النوع محل ومادة، فلا يكون ذلك النوع متوزعا في الأفراد؛ إذ تشخصاتها وتعيناتها إنما يكون لأجل عوارض مفارقة لا بد لها من مادة قابلة حاملة لها، فيكون ذلك النوع ماديا، هذا خلف. ولا تعرض في هذا الأصل لمورد الاعتراض، وهو أن تكثر أفراد النوع لأجل تكثر المادة حتى يتوجه عليه أن تكثر المادة حينئذ يكون لأجل تكثر مادة أخرى، ويتسلسل.

وأما الجواب فلأن تكثر المادة بنفسها غير معقول، وهيولات الأفلاك وإن كانت متكثرة بالعدد فليست أفراد نوع واحد بل كل منها نوع منحصر في فرد، وهيولى العناصر نوع واحد منحصر في فرد واحد وليست متكثرة الأفراد، فالحكماء لا يقولون بكون المادة متكثرة الأفراد بذواتها، ولو كانت المادة نوعا واحدا متكثر الأفراد اتجه النقض بها على أصلهم.

ولعل حاصل جواب المحقق أن الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للانقسام، وهو ما سوى المادة مما ينقسم إلى الحصص والأفراد يحتاج في توزعه، وانقسامه إلى حصصه وأفراده إلى مادة قابلة للتكثر أي للصور والأعراض الكثيرة بالذات سواء كانت حقائق مختلفة كهيوليات الأفلاك؛ فإنها قابلة للصور الجرمية الكثيرة، والأعراض الكثيرة كالأشكال والمقادير بالذات، أو كانت حقيقة واحدة وشخصا واحدا قابلا بالذات للتكثر أي لصور كثيرة وأعراض كثيرة، فالنوع الواحد الذي هو ما سوى المادة إذا تعدد أنحاء وجوده وانقسم إلى الحصص فإنما يمكن ذلك إذا كان ذا مادة قابلة لتعدده وانقسامه إلى حصصه.

وأما المادة فهي قابلة لانقسام ذلك النوع إلى حصصه بالذات لا بالعرض حتى يحتاج إلى قابل بالذات، والمادة ليست متكثرة الأفراد حتى يحتاج إلى المادة في تكثرها، وانقسامها إلى أفرادها إلى مادة أخرى؛ فإن كل مادة نوع واحد منحصر في شخص واحد، هذا غاية التوجيه لجواب المحقق. فلا يرد عليه أنه إذا جاز في نوع من الأنواع أعني المادة قبول التكثر لذاته، فلم لا يجوز في غيره؟ كيف والدعوى كلية؟ وهي أن كل نوع متكثر الأفراد يحتاج إلى محل يقبل تشخصه، وذلك لما عرفت من أن مراد المحقق بقبول المادة للتكثر بالذات ليس هو قبولها لتكثر أفرادها، فافهم.

الرابع: أنا لا نسلم اشتراك النفوس في الماهية، فيجوز أن يوجد في الأزل نفوس كثيرة متخالفة بالحقائق متمايزة بالماهيات فلا يكون تمايزها بالعوارض حتى يحتاج إلى المادة، والكلام في اتحاد النفوس بالماهية واختلافها فيها يأتي عن قريب إن شاء الله العزيز. وما قيل من أنه لا أقل من أن يوجد نفسان متفقتان في الماهية، فيتم به المطلوب ساقط؛ إذ لا دليل على ذلك بعد تسليم تخالف النفوس بالحقائق، غاية الأمر أن يوجد نفس تشبه نفسا أخرى في الأخلاق وغيرها من الصفات، ولا يلزم من ذلك اتفاقهما في الحقيقة.

الخامس: أنا نختار أن النفوس في الأزل كثيرة متمايزة من جهة المواد التي هي الأبدان بأن كل نفس هي متعلقة ببدن متعلقة قبل ذلك البدن ببدن آخر، وهكذا إلى ما لا بداية له. فإن قيل: إن الحجة مبنية على بطلان التناسخ، فلا مساغ لهذا الاحتمال. قلنا: إبطال التناسخ موقوف على إثبات حدوث النفس، فيكون بناء إثباته على إبطال التناسخ دورا.

وأجيب عنه بأنه إذا ثبت اتفاق النفوس الناطقة، بل اتفاق نفسين منها في الماهية امتنع القول باستناد تشخص نفس من النفوس أو النفسين إلى ماهيتها ولوازمها، بل يكون تشخصها لأجل تعلقها بالمادة التي هي البدن، فلا يكون النفس قبل ذلك البدن متشخصة، فلا يكون قبله موجودة فلا يكون قديمة، بل حادثة بحدوث ذلك البدن، وعلى هذا يكون هذه الحجة موقوفة على مقدمة هي اتفاق النفوس في الماهية، فإن ثبت هذه المقدمة تمت الحجة وإلا سقطت.

السادس: أنه لو تمت هذه الحجة دلت على فناء النفوس بخراب الأبدان؛ إذ تشخصها وتمايزها على ما زعم المستدل إنما هو لأجل تعلقها بالأبدان، فإذا خرب البدن زال تعلقها به فزال تشخصها فبطل وجودها. وأجيب عنه بأن تمايز النفوس في بدو فطرها إنما حصل لأجل القوابل المعينة المختلفة أعني الأبدان، ويلزم من تعين كل واحد من تلك النفوس شعورها بذاها الخاصة، وهذا الشعور يبقى ويستمر، ولا يتوقف بقاؤه على بقاء البدن.

والحاصل أن البدن إنما هو من قبيل المعدات لحصول تشخص النفس، فلا يمكن حدوث النفس الشخصية بدون حدوثه، ولا يجب لبقائها بقاء المعدات؛ لحدوثها، ولا يتوقف هذا الجواب على كون شعور النفس بذاها حالة زائدة على ذاها كما زعم الإمام في "المباحث المشرقية".

وهذا الجواب هو ما عناه الشيخ حيث قال على ما نقل الإمـــام: إن النفـــوس وإن لم تكتسب شيئا من الكمالات إلا أن لكل واحد منها شعورا بهويتها الخاصة، وذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى يعني أن النفوس لما وجدت متمايزة، وقامت كل واحدة منها بذاها، وكانت عالمة بذاها؛ لكونها ذاتا مجردة عن المادة قائمة بذاها لا في مادة، ولم يكن الشعور الذي هو حاصل لنفس حاصلا لنفس أخرى، كانت ذوات النفوس متمايزة من دون أن يقوم بالمادة، فلا يلزم من فساد المادة انتفاء تمايزها.

وأما ما أورد عليه الإمام من "أن شعور النفس بذاها عند الحكماء هو نفس ذاها، فلو اختلف نفسان في الشعور لكانتا مختلفتين بذاتيهما، وذلك يبطل أصل الحجة،

وأيضا فإن كفى هذا القدر في حصول الامتياز، فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان؟ وليس لأحد أن يقول: شعورها بأنفسها عارض عرض لها بسبب التعلق بالأبدان؛ وذلك لأن الحكماء اتفقوا على أن إدراك الشيء لذاته، وإدراكه لإدراكه لذاته وإدراكه لآلة ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة، وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن، فثبت أنه ليس إدراكه لذاته بسبب البدن، وإذا كان كذلك فيجوز حصول الامتياز قبل التعلق بالأبدان ذلك" ففي غاية السقوط.

أما الأول فلأن شعور النفس بهويتها الخاصة عين ذاها أي هويتها الخاصة عند الحكماء، ولا شك أن لكل واحدة من النفوس ذاتا أي هوية خاصة ممتازة عن الهويات الخاصة الأخر التي هي ذوات النفوس الأخر، فلا شك في أن كل نفسين مختلفتان في الشعـــور بذاتيهما ومختلفتان بذاتيهما أي بهويتهما الخاصتين، ولولا ذلك لم يحتج حدوث النفس إلى التعلق بالبدن، وهذا لا يبطل أصل الحجة، بل هذا هو مبنى الحجة، والذي يبطل أصل الحجة هو اختلاف النفوس بالماهية النوعية، والشيخ لم يقل باختلاف النفوس في الماهية النوعية وذلك ظاهر.

وأما الثاني أعني قوله: "فإن كفى هذا القدر إلخ" فلأن النفس لما احتاجت في حدوثها إلى مادة هي البدن، فقبل التعلق بالأبدان لم يكن لها ذات وهوية حتى يكون شاعرة، بل إنما تحققت ذوات النفوس متشخصة متمايزة بتعلقها بالأبدان، فأدركت كل نفس ذاها، وتحققت متشخصة بتعلقها ببدن ذاها بلا واسطة آلة بأن قامت بذاها مجردة

لا في مادة، وإن كانت المادة من معدات حدوثها، فإذا قامت هويات النفوس بذواها بحدوثها بإعداد المواد أعني الأبدان، وأدركت نفس ذاها الخاصة الممتازة المجردة استغنت في بقائها ممتازة عن المادة؛ لأنها ليست حالة في مادة قائمة بها، ولا مركبة من مادة حتى يبطل هويتها وتشخصها وامتيازها بفساد المادة، ولم يكن شعورها بذواها قبل التعلق بالأبدان؛ إذ ليس لها ذات قبل التعلق بها، فلا يمكن أن يحصل الامتياز بهذا القدر أي بشعورها بذواها قبل التعلق بالأبدان، ولا نقول: "إن شعورها بأنفسها عارض عرض لها بسبب التعلق بالأبدان" وإنما نقول: "إن شعور النفس عين ذاها، وإن ذاها لا يمكن أن يحدث ويوجد إلا متعلقة بالبدن؛ إذ لا يمكن أن يوجد إلا متشخصة، ولا يمكن أن يتشخص إلا من جهة التعلق بالبدن، فلا يمكن أن يشعر بذاها قبل التعلق بالبدن، ولايلزم من ذلك أن يكون البدن آلة لإدراكها لذاها ولا أن يكون إدراكها لذاها بمشاركة من تلك الآلة، ولا أن يجوز حصول الامتياز بين هويات النفوس قبل التعلق بالأبدان".

قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن السادس من "طبعيات الشفاء" بعد ما ذكر هذه الحجة: لكن لقائل أن يقول: إن هذه الشبهة تلزمكم في النفوس إذا فارقت الأبدان؛ فإنها إما أن تفسد ولا تقولون به، وإما أن تتحد وهو عين ما شنعتم به، وإما أن بقي متكثرة، وهي عندكم مفارقة للمواد، فكيف يكون متكثرة؟

فنقول: أما بعد مفارقة الأنفس للأبدان فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت، وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيآها التي

لها بحسب أبدانها المختلفة لا محالة، فإنا نعلم يقينا أن موجد المعنى الكلي شخصا مشارا إليه لا يمكنه أن يوجده شخصا، أو يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني التي تلحقه عند حدوثه ويلزمه، علمناها أو لم نعلم، ونحن نعلم أن النفس ليست واحدة في الأبدان كلها ولو كانت واحدة كثيرة بالإضافة لكانت عالمة فيها كلها أو جاهلة، ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو؛ لأن الواحد المضاف إلى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الإضافة، وأما الأمور الموجودة له في ذاته فلا يختلف فيها حتى إذا كان لأولاد كثيرين أب، وهو شاب، لم يكن شابا إلا بحسب الكل؛ إذ الشباب له في نفسه فيدخل في كل إضافة.

وكذلك العلم والجهل والظن وما أشبه ذلك إنما يكون في ذات النفس، وتدخل مع النفس في كل إضافة، فإذن ليست النفس واحدة، وهي كثيرة بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة كما بيناه، فلا شك أنها بأمر تشخصت، وأن ذلك الأمر في النفس الإنسانية ليس هو الانطباع في المادة.

فقد علم بطلان القول بذلك بل ذلك الأمر له هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الأعراض الروحانية، أو جملة منها تشخصها باجتماعها وإن جهلناها، وبعد أن تشخصت مفرة، فلا يجوز أن يكون هي والنفس الأخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد أكثرنا القول في امتناع هذا في عدة مواضع، لكنا نتيقن أنه يجوز أن يكون النفس إذا حدثت مع حدوث مزاج ما أن يحدث لها هيئة تعده في الأفعال النطقية، والانفعالات النطقية تكون على جملة متميزة عن الهيئة المناظرة لها في أخرى

تميز المزاجين في البدنين، وأن يكون الهيئة المكتسبة التي تسمى عقلا بالفعل أيضا على حد ما يتميز به عن نفس أخرى، وأنها يقع لها شعور بذاتها الجزئية. وذلك الشعور هيئة ما فيها أيضا خاصة ليس بغيرها، ويجوز أن يحدث فيها من جهة القوى البدنية هيئة خاصة أيضا، وتلك الهيئة تتعلق بالهيئات الخلقية، أو يكون هي هي أو يكون أيضا خصوصيات أخر تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده كما يلزم أمثالها أشخاص الأنواع الجسمانية، فتتمايز بها ما بقيت، وتكون الأنفس كذلك يتميز بمخصصاتها عنها كانت الأبدان أو لم يكن أبدان عرفنا تلك الأحوال أو لم نعرف أو عرفنا بعضها.

والحاصل ما ذكرنا من أن النفوس يحتاج في حدوثها إلى أن تتشخص وتتمايز من جهة التعلق بالأبدان وبعد أن تشخصت لا يحتاج في بقائها متشخصة متمايزة إلى بقاء الأبدان؛ لأن النفس ليست حالة في الأبدان ولا مركبة بل هي مجردة عن المادة متعلقة نحو تعلق، وقد يستدل على حدوث النفس بأنها لو كانت قديمة فإما أن تكون متعلقة ببدن من الأبدان وهو باطل؛ إذ البدن الشخصي وانتقال النفس في الأبدان على سبيل التناسخ باطل كما سيأتي، أولا تكون متعلقة ببدن ما فيكون معطلة ولا معطل في الطبيعة.

وأورد عليه أولا بمنع أن لا معطل في الطبيعة، وثانيا بتجويز التناسخ وتزييف أدلة إبطاله، وثالثا بتجويز أن يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن إدراكات وكمالات تشغل بها، ورابعا بأن ترقيها لاكتساب الكمال شغل، فلا تكون معطلة هذا.

وليعلم أن لهذا المبحث تعلقا بمبحثين آخرين، أحدهما "البحث عن كون النفوس متحدة بالنوع أو متخالفة بالنوع" والثاني "مبحث التناسخ"، فلنورد المبحثين المذكورين عقيب هذا المبحث.

المبحث الخامس
في اتحاد النفوس بالماهية أو اختلافها فيها

فنقول: ذهب الشيخ وغيره من المحققين إلى اتحادها بالماهية، وذهب أبو البركات إلى اختلافها، والشيخ لم يذكر على اتحادها بالماهية حجة، ولعل الوجه في ذلك أن الفطرة السليمة شاهدة بأن كل أحد من أفراد نوع الإنسان يعلم نفسه، ويعلم أيضا أن من عداه من الأفراد الإنسانية مثل له، ولا يجده في مباينة الماهية كأفراد نوع آخر من الحيوانات العجم، ويجد الأنواع الأخر من الحيوانات العجم مخالفة لنوع الإنسان، ومتخالفة فيما بينها بالمقومات وإنكار ذلك مكابرة.

تمت الهدية السعيدية ههنا، وفي الحقيقة تمامها بتمام المباحث العشرة التي تتعلق باختلافات في النفس ذكرها المصنف الأستاذ العلامة - قدس سره - بعد ذكر المذاهب المشهورة فيها، لكنها لم تكمل لسوء الاتفاق، فبعد وفاته ببضع وعشر أعوام أكملها في هذه الأيام نجله الحبر العلامة وولده النحرير الفهامة مولانا المولوي محمد عبد الحق خير آبادي - عم الله فيضه كل حاضر وبادي - بالتماس هذا العبد المحشي محمد عبد الله الحسيني البلكرامي، عامله الله بلطفه السامي.

ضميمة بعض مباحث الهدية السعيدية

من ابن المصنف العلامة قدس سره

وقد يستدل على اتحادها بالماهية تارة بأن النفوس الإنسانية تدخل تحت حد واحد كالجوهر المجرد المتعلق بالبدن، والحد عبارة عن تمام الماهية. والحاصل: أن الحد الواحد يشمل النفوس البشرية فهي متحدة بالنوع.

وأورد عليه بأن التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية؛ إذ المعاني الجنسية أيضا تدخل تحت حد واحد كقولنا: الحيوان جسم حساس متحرك بالإرادة، وبالجملة: الحد الواحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية أيضا. وإن قيل: إن هذا مقول في جواب السؤال بـــ"ما هو" عن أي فرد وأية طائفة يفرض، يقال: هذا ممنوع، بل ربما يحتاج إلى ضم مميز جوهري، وأيضا يجوز أن يكون ما يعقل من النفس، ويجعل حدا لها عرضا عاما للأنواع المختلفة بالحقيقة.

وتارة بأنها متشاركة في كونها نفوسا بشرية، فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت مركبة؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، ولو كانت مركبة كانت جسمانية مع أنه قد ثبت تجردها.

ويرد عليه أولا: أنا لا نسلم اشتراك النفوس في وصف ذاتي؛ لأن النفوس البشرية مشتركة في صحة إدراك الكليات، وفي كونها مدبرة للأبدان، ومن الجائز أن يكون هذه الأمور لازمة للنفس، ولا تكون مقومة لها، فتكون النفوس مختلفة في تمام ماهياتها، ومشتركة في اللوازم الخارجة كاشتراك الفصول المقومة لأنواع جنس واحد في ذلك الجنس، فلا يلزم التركيب.

وثانيا: أنا سلمنا كون هذه الأوصاف ذاتية للنفس، لكن لم لا يجوز كون النفوس مركبة في ماهياتها، ولا يلزم من تركيبها كونها جسمانية، ألا ترى أنهم صرحوا بكون السواد والبياض مندرجين تحت جنس واحد أعني اللون، فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل مع أنهما ليسا بجسمين، وأيضا الجواهر مقول عندهم على النفس والجسم قول الجنس، فالنفس عندهم مركب تركيبا ذهنيا ولا يلزم منه كونها جسما. والحاصل: أنه يجوز كونها مركبة من الجنس والفصل، وهذا لا ينافي التجريد، ولا يقتضي الجسمية.

واستدل أبو البركات ومن شايعه على اختلافها ماهية بأنا نجد النفوس متفاوتة في العلم والجهل والقوة والضعف والخسّة والشرافة والغضب والحلم والكرم والبخل والعفة والفجور، فهذه الاختلافات إما أن تكون لاختلاف النفوس في جواهيرها، أو لاختلاف الآلات البدنية مثل أن يقال: الشخص الذي مزاجه أحر أكثر غضبا، والذي مزاجه أبرد ليس كذلك، لا سبيل إلى الثاني؛ لأنا نجد شخصين متساويين في المزاج مختلفين بالأخلاق كالرحمة والقسوة والكرم والبخل وغيرها. وليس ذلك للتعلم من المعلم، ولا من مشاهدة ذلك من الأبوين؛ فإنهما قد يكونان في غاية الخسة والدناءة والولد في غاية الكرم والشرافة، وكذا الكلام في سائر الأخلاق، وأيضا قد نجد شخصين مختلفين في المزاج قد يتساويان في هذه الأمور؛ فإن الإنسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة، وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء، وأيضا قد يتبدل المزاج، وهذه العوارض باقية بحالها؛ فإن الإنسان الواحد قد يتسخن مزاجه جدا، ثم يتبرد وهو باق على غريزته الأولى، فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلافه، فعلم أن

الاختلاف في هذه الأحوال والأخلاق ليس لاختلاف الآلات البدنية وأحوالها، ولا مستندا إلى الأسباب الخارجة، فتعين الأول وهو أن يكون مستندا إلى جواهر النفوس فهي مختلفة؛ لأن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات.

قال الإمام الرازي: هذه الحجة إقناعية. وقال المحقق الطوسي في "نقد المحصل": هذه الحجة مغالطة لا إقناعية؛ لأن الملزومات وإن اختلفت ليست هي النفس وحدها، بل النفس والعوارض المختلفة، ولما كانت النفوس مشتملة بحد واحد كانت متحدة بالنوع، ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر، ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفا لا يلزم أن يكون جزؤه أيضاً مختلفا. والحاصل: أنه يجوز أن يكون ذلك الاختلاف لأسباب مركبة من النفوس، والأمور البدنية الخارجية على وجوه مختلفة قلما يقع الاتفاق فيها، ولا يلزم منه كون النفوس مختلفة كما لا يخفى.

واعلم أنه قال شارح "المقاصد": ويشبه أن يكون قوله عليه السلام: الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، وقوله عليه السلام: الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ايتلف، وما تناكر منها اختلف. إشارة إلى اختلاف النفوس بحسب الماهية، وفيه أن المختلف بالنوع هو الذهب والفضة لا معادهما، فالتشبيه بالمعدن لا يورث الاختلاف، والمتبادر من الأرواح الأشخاص على ما يقتضيه لفظ الجمع في استعمالاتهم.

المبحث السادس في أنها تنتقل في الأبدان أم لا؟

اعلم أن بعض القائلين بقدم النفوس قالوا: تعطل النفس وعدم تعلقها ببدن من المستحيلات، فهي منتقلة من بدن إلى بدن، وهذا هو القول بالتناسخ، والقائلون به افترقوا، فقال بعضهم: إن النفوس دائمة التردد في الأبدان من غير خلاص إلى عالم المجردات أبدا. وذهب بعضهم إلى أن النفس الإنسانية لو كانت كاملة قد أخرجت كمالاتها الممكنة من القوة إلى الفعل، فهي تبقى مجردة بعد المفارقة، وأما إذا كانت ناقصة، فإنها تتردد في أفراد نوع الإنسان، وتنتقل من تدبير بدن إنساني إلى تدبير بدن آخر إنساني بينهما مناسبة في الأخلاق والملكات إلى أن تبلغ الغاية في أخلاقها وملكاتها، وتسمى هذا الانتقال نسخا.

وقال بعضهم: إذا كانت ناقصة وكان لها ملكات رديئة ربما تنازلت وتعلقت ببدن حيوان يكون أليق بها، وأنسب إليها كبدن الأسد للشجاعة والأرنب للجبن، واستدلوا عليه بما يشاهد من الحيوانات من الأحوال الدالة على أن لها نفسا مجردة كاتخاذ النحل رئيسا في كوارة العسل، وتلذذ الإبل بالسماع الذي ينسيها جميع مهماتها، وبأخلاقها العجيبة كتكبر الأسد ورياسته. وهذا انتقال يسمى مسخا، وربما تنزلت هذه النفس إلى الأجسام النباتية، ويسمى رسخا، وربما تنزلت إلى الأجسام الجمادية، ويسمى فسخا، وقد يسمى الانتقال إلى النبات فسخا وإلى الجماد رسخا.

وزعم بعضهم أن الأولى بقبول الفيض هو النبات لا غير، فكل نفس إنما تفيض على النبات، ثم تنتقل من مرتبة منها إلى ما هو أفضل منها وأكمل حتى ينتهي إلى..........

المرتبة المتأخمة الأولى مرتبة من مراتب الحيوان، ثم يتردد في مراتب الحيوان مترقية منها إلى الأعلى فالأعلى إلى أن تصل إلى آخر مراتبه، حتى تصعد إلى مرتبة الإنسان متخلصة إليها من المرتبة المتأخمة لها، ثم إنها تتردد في المراتب الإنسانية مترقية من مرتبة إلى الأعلى فالأعلى إلى أن تصل إلى آخر مراتبه، وقد تخلص من الأبدان؛ لصيرورتها كاملة في الإنسانية، وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية، وتعلقها بالجرم السماوي ليس على وجه التصرف والتدبير، فتفوز بالسعادة الأبدية، وهذه المذاهب كلها باطلة.

أما الوجوه العامة لإباطلالها فثلاثة:

الأول: أنه قد سبق أن النفوس حادثة، وحدوث الأشياء لا سيما الجواهر لا بد وأن ينتهي إلى علل قديمة، ولا بد وأن يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفا على حدوث استعدادات القوابل، والقابل للنفس إنما هو البدن، فإذن حدوث النفس عن عللها القديمة يكون موقوفا على حدوث الأمزجة الصالحة لقبولها، فمتى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه النفس المدبرة، فإذا حدث البدن وفرض أن نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ، فلا بد أن تفيض عليه نفس أخرى؛ لما ذكرنا، فيلزم أن يكون لبدن واحد نفسان، وذلك باطل؛ لما ثبت أن لكل بدن نفسا واحدة.

وأورد عليه أولا بأنه يجوز أن تكون النفس التناسخية مانعة من حدوث النفس الأخرى، وهذا ليس بشيء؛ إذ ليس أحدهما بالمنع أولى من أخرى، وثانيا بأنه لم لا يجوز أن يكون النفس المفارقة لما لها من الكمال أولى بالتعلق من النفس الحادثة. وأجيب عنه بأن

ماهية النفس إن اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضا بعد تمام المقتضي للمتعلق، فيستحيل أن يكون معتبرا في ذلك المقتضى، وإن لم يقتض التعلق به، بل كان المقتضي لذلك التعلق هو ذلك الكمال يلزم المحال؛ لأنه ما لم يكمل لم يتعلق، وما لم يتعلق لم يكمل.

والحاصل: أنه لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق، بل عسى أن يكون الأمر بالعكس.

الثاني: أنها تعلقت بعد المفارقة ببدن آخر لزم أن يكون عدد الهالكين مساويا لعدد الكائنين، وإلا بقيت بعد المفارقة مجردة، فيلزم تعطلها، ولا معطل في الطبعية مع أنه قد يهلك في الطوفان الكلي أو الوباء العام أبدان كثيرة لا يحدث مثلها إلا في أزمنة متطاولة. وأورد عليه بوجوه:

منها: أنا لا نسلم لزوم كون الهالكين مساويا لعدد الكائنين، وإنما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما على الفور، وأما إذا كان جائزا أو لازما ولو بعد زمان، فلا؛ لجواز أن ينتقل نفوس الهالكين بعد حدوث الأبدان الكثيرة. ومنها: أنا لا نسلم أنه لا معطل في الطبيعة ولوسلم فلا نسلم لزوم التعطل؛ إذ الابتهاج بالكمال أو التألم بالجهل شغل أيضا.

ومنها: أنا لا نسلم كون الفاسدات أكثر من الكائنات، وحصول الوباء العام أو الطوفان الكلي الذي يهلك فيه كل ذي نفس حتى يلزم زيادة الفاسد على الكائن غير معلوم الوقوع؛ فإن الوباء العام لجميع أصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا تبقى حيوان أصلا غير متيقن، إنما المتيقن وجود وباء في بعض نواحي الأرض دون غيرها، وكذا الكلام في الطوفان؛ إذ لا يلزم منه أيضا أن يكون الفاسد

من الإنسان أكثر من الحيوان ضرورة أن عدد الحيوانات المتولدة في قعور البحور وشقوق الصخور، وأعداد البق الكائنة في الطوفان الكلي غير ممكنة الإحصاء، فيمكن أن يقال: أنفس الهالكين في الطوفان الكلي يتعلق بأمثال هذه الكائنات.

الثالث: ما قال المتكلمون: إنه لو أمكن التناسخ لكانت النفس المتعلقة الآن ببدن متعلقة قبل ذلك ببدن آخر، ولو كانت كذلك لكانت تتذكر الآن أنها كانت قبل ذلك متعلقة ببدن آخر؛ لما ثبت أن جوهرها محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها، لا تختلف باختلاف أحوال البدن؛ فإن النفس في ذاتها وصفاتها مجردة عن البدن، فيجب أن يبقى علومها بعد المفارقة عن ذلك البدن حتى يذكر في هذا البدن كيفية أحوالها في ذلك البدن، ولما لم يتذكر شيئا من ذلك علم أنها لم تكن موجودة في بدن آخر.

وأورد عليه بوجوه: منها: أنا لا نسلم عدم التذكر مطلقا، فلعل نفس شخص يتذكر تعلقه ببدن آخر. ومنها: أنا لا نسلم لزوم التذكر، وإنما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا، أو الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا، وطول العهد منسيا. ومنها: أنه لِمَ لا يجوز أن يكون تذكر أحوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن. ومنها: أن التذكر إنما يكون بآلة، وإذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكر بحاله.

وأما الوجوه الخاصة: فمنها: أن النفس الإنسانية مجردة عن المادة وإن كانت متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف، فلو كانت بعد المفارقة وقطع التعلق عن البدن نفسا حيوانية يلزم كونها مادية غير مجردة بعد فساد البدن، وصيرورة الجواهر المجرد ماديا بفساد البدن محال. ومنها: أن الحيوان الصامت ليس له نفس مجردة، بل نفس منطبعة

فيستحيل أن ينتقل من بدن إلى بدن؛ لكونها من الأشياء المنطبعة، وما ينطبع في شيء يستحيل أن ينتقل منه إلى آخر.

واعلم أن لأصحاب التناسخ شبهات ينبغي إيرادها وإزاحتها. فمنها: أنه لا معطل في الوجود، ولو لم يتعلق النفس ببدن آخر بعد المفارقة كانت معطلة. وأجيب بمنع المقدمتين. ومنها: أن شأن النفوس الاستكمال، والاستكمال لا يكون إلا بالتعلق بالبدن، وفيه: أنا لا نسلم بقاء الاستكمال أبدا ما دامت النفس باقية، ولو سلم، فإن أريد بالتعلق تعلق التدبير والتصرف بعد مفارقتها البدن فممنوع، وإن أريد أعم من ذلك فليس من التناسخ في شيء؛ إذ التناسخ عبارة عن تعلق النفس ببدن آخر تعلق التدبير والتصرف. ومنها: أنه قد دلت الآيات الكثيرة من القرآن العظيم على التناسخ كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ (الأنعام: ٣٨). أي أنهم كانوا طوائف مثلكم في الخلق والمعيشة وغيرهما من الصناعات والعلوم، إلا أنه قد انتقلت نفوسهم عن الصورة الإنسانية إلى هذه الصورة، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ (المائدة: ٦٠). وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقرة: ٦٥) إلى غير ذلك من الآيات المشعرة بالمسخ، والأحاديث الواردة في ذلك كثيرة جدا. وأجيب عنه بوجوه، منها: ما قال العلامة الشيرازي في "شرح حكمة الإشراق": إن هذه الآيات مع كثرتها ليس فيها شيء يصلح لأن يكون مرجحا لرأي التناسخية؛ لأنها رموز نبوية، وأسرار إلهية ولها محال مذكورة في كتب التفسير تخرجها عن صلوح كونها متمسكا لهم.

ومنها: ما قال شارح "المقاصد": إن المتنازع هو أن النفوس بعد مفارقتها الأبدان تعلق في الدنيا بأبدان أخر للتدبير والتصرف والاكتساب، لا بأن يتبدل صور الأبدان كما في المسخ، أو بجمع أجزائها الأصلية بعد التفرق، فيرد إليها النفوس كما في المعاد على توهم بعضهم، وقالوا: ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ، وأنت تعلم أن تبدل صور الأبدان مستلزم لتبدلها قطعا؛ إذ تمام كل شيء بصورته لا بمادته، وإذا تبدلت الأبدان في هذا العالم بأبدان أخر، فلا محيص عن لزوم التناسخ كما لا يخفى على من له فهم سليم.

ومنها: ما قال الصدر الشيرازي في تصانيفه كـ"الأسفار" وحواشي "حكمة الإشراق" وغيرهما: إن ما ورد في الشريعة الحقة من الآيات الدالة على المسخ محمول على الحشر والمعاد في النشأة الثانية والدار الآخرة، لا في هذا العالم.

وتفصيله أن ما من نفس إنسانية إلا وقد حصل لها في هذا الكون نوع فعلية، وتحصل في الوجود، ولها وجود استقلالي بعد بوار هذا البدن العنصري، ولها بحسب ما لها من الأفعال والأعمال هيئات خلقية وملكات نفسانية تجعلها مناسبة في باطنها لنوع واحد من أنواع الجواهر الأربعة أعني الملك والشيطان والبهيمة والسبع، فيحشر مع ما استحكمت مناسبتها إياه، فالغالب عليه العلم والحكمة يصير ملكا، والغالب عليه الحيلة والجربزة يصير شيطانا، والغالب عليه الشهوة والحرص يصير بهيمة، والغالب عليه الغضب وحب الرياسة يصير سبعا.

وبالجملة. ما ورد في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية دالة على ثبوت النقل، ولكن في الآخرة لا في هذا العالم، وهذا ليس تناسخا؛ إذ التناسخ عبارة عن انتقال النفس وترددها في هذا العالم من بدن مادي إلى بدن مادي آخر، فتأمل جدا.

المبحث السابع
في أن النفس تبقى بعد خراب البدن ولا تفنى بفنائه

اعلم أن ههنا مطلبين:

الأول: أن النفس غير قابلة للفساد والفناء.

الثاني: أنها لا تفسد ولا تفنى بفساد البدن وفنائه.

أما المطلب الأول: فاستدلوا عليه بوجوه، منها: أنها لو كانت قابلة للعدم والفناء كان لها استعداد الفناء والفساد، ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به، ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس؛ لأنها لا تبقى عند الفساد، وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل للفساد، والقابل يجب حصوله ووجوده عند وجود المقبول، وإلا لم يكن قابلا له، فيلزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها، وهو إما محل لها كالمادة للصورة، أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم، وعلى التقديرين يلزم كونها مادية، إما مركبة من المادة والصورة، وإما حالة في المادة، فلا تكون النفس مجردة مع أنه قد ثبت تجردها.

لا يقال: النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها، ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد، فيجوز أن يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها؛ لأنا نقول: كون الشيء محلا لاستعداد ما هو مباين القوام له، أو لاستعداد عدمه غير معقول، بل الشيء إنما يكون محلا لاستعداد ما هو متعلق القوام به أي مستعدا لوجوده محلا لاستعداد فساده أي مستعدا لعدمه عنه كالجسم؛ فإنه محل لاستعداد السواد وهو تهيؤه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه، وكذا هو محل

لاستعداد عدمه، وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه إذا فسد باقيا بعينه، والنفس الناطقة وإن كانت مجردة في ذاتها، لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف؛ لاستحصال كمالاتها بواسطته، فيكون البدن محلا؛ لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه، ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسه كان هذا الاستعداد منسوبا أولا وبالذات إلى تعلقها أعني وجودها من حيث إنها متعلقة به. وثانيا وبالعرض إلى وجودها في نفسها، فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به، ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أولا وبالذات إلى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن؛ لأنها من حيث وجودها في نفسها مباينة له، والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له، وكما جاز أن يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز أن يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به، إذا خرج المزاج الصالح؛ لأن يكون محلا لتدبيرها وتصرفها، لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا إلى عدمها في نفسها، لا بالذات ولا بالعرض، فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه، وأن الأول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني، وبهذا ظهر اندفاع ما قال المحقق الطوسي في بعض رسائله: ما بال القائلين بأن ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه؛ فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود، حكموا بحدوث النفس الإنسانية، وامتنعوا عن تجويز فنائها، فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن، فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا، وإن جعلوها لأجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لإمكان العدم؛ كي لا يجوز عدمها بعد الوجود، فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع

وجودها بعد العدم في الأصل، وكيف ساغ لهم أن جعلوها جسما ماديا حاملا لإمكان وجود جوهر مفارق مباين الذات إياه، فإن جعلوها من حيث كونها مبدءا لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لإمكان الوجود، فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لإمكان العدم!

وبالجملة ما الفرق بين الأمرين في تساوي النسبتين؛ وذلك لأنك قد عرفت الفرق بين إمكان وجود النفس وإمكان عدمها، وأن البدن لا يجوز أن يكون محلا لإمكان الثاني مع كونه محلا لإمكان الأول، ثم إنه يرد على الدليل وجوه:

الأول: أنا لا نسلم أن القابل للفساد يجب حصوله عند حصول الفساد؛ إذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد أن ذلك الشيء يبقى محققا، ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم الأعراض الحالة فيه، بل معناه أن ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد، وإذا حصل ذلك الشيء في العقل، وتصور العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل على معنى أنه يتصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج؛ إذ ليس في الخارج شيء، وقبول عدم قائم بذلك الشيء، فيجوز أن يكون استعداد فسادها قائما بها، فلا يلزم كون النفس مادية.

الثاني: أنا سلمنا أن القابل للفساد يجب وجوده عند وجود الفساد، لكن لا نسلم أنه يلزم منه كون النفس مادية، وإنما يلزم ذلك لو كان محل استعدادها جسما أو مادة جسمانية، وهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون مجرداً قائما بنفسه، إما محلا لها، أو جزءا منها محلا لجزء آخر. فإن قلت: إذا كان المحل الباقي مجردا قائما بنفسه كان عاقلا؛ لما ثبت أن كل مجرد قائم بنفسه عاقل. فكانت هي النفس لا محلا لها،

ولا جزءا منها محلا لجزئها الآخر؛ إذ لا نعني بالنفس إلا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن، ومع ذلك المطلوب حاصل، وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن وفساده، يقال: لو سلم أن كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل، فلا نسلم لزوم كونها هي النفس؛ فإن النفس هي التي يشار إليها بـــ"أنا"، وتكون مدبرة للبدن لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي تعلق كان، ويجوز أن يكون المشار إليه بـــ"أنا" والمدبر للبدن مركبا من جوهرين، أحدهما: حال في الآخر، ويكون كل منهما عاقلا مع أنه لا يكون الشيء منهما النفس، فلا يلزم مطلوبهم وهو بقاء النفس بعد البدن، لا بقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن مطلقا.

الثالث: أنا لا نسلم عدم توقف انقطاع التدبير على عدم النفس؛ لجواز أن يكون التعلق معلولا لوجود النفس مساويا له، فيتوقف انتفاؤه على انتفاء النفس في ذاتها؛ بناء على أن عدم المعلول معلول لعدم العلة.

واعلم أن الإمام الرازي قد قرر هذا الوجه من الدليل في كتبه كـــ"المحصل" وغيره بأنه لو صح العدم على النفس لكان إمكان العدم متقدما على العدم لا محالة، وذلك الإمكان يستدعي محلا، ويجب أن يكون المحل باقيا عند ذلك العدم؛ لأن القابل واجب الحصول عند وجود المقبول، والشيء لا يبقى عند عدمه، فإذن كل ما صح عليه العدم فله مادة، فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة، وذلك باطل؛ لأنها ليست بجسم، ولأنها على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادي لم يكن قابلا للعدم، وإلا لافتقر إلى مادة أخرى، ولا محالة ينتهي إلى مادة لا مادة لها، فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد والعدم، وهي جزء النفس، وجزء النفس

لا يصح أن ينافي مقارنة الصورة العقلية لا يكون أيضا ذات وضع وحيز، وإذا كان ذلك الجزء من النفس الذي يثبت بقاؤه مجردا عن الوضع قابلا للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس، فالنفس لا يصح عليه العدم.

ثم اعترض عليه بأنا لا نسلم أن الإمكان أمر ثبوتي، فلا يستدعي محلا، وأيضا فالنفس حادثة، فتكون مسبوقة بالإمكان، فالإمكان السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك إمكان فساده، وأيضا فالنفس داخلة تحت جنس الجوهر، فتكون مركبة. قوله: إذا نظرنا إلى الجزء المادي لم يكن قابلا للعدم. قلنا: غاية ما يلزم منه بقاء مادة النفس ولا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس؛ لأن المركب لا يبقى ببقاء أحد جزئيه.

وتحقيقه: أن المقصود من إثبات بقاء النفس سعادتها وشقاوتها، وذلك غير حاصل على هذا التقدير؛ لأنه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها؛ لاحتمال توقف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفائت. وأجاب عنه المحقق الطوسي بأن قوله: الإمكان ليس ثبوتيا، فلا يستدعي محلا ثابتا ليس بوارد؛ لأن هذا الإمكان هو الاستعداد، وهو عرض وجودي، وإلا لكان الحجر يمكن أن يكون جنينا كما يمكن أن يصير النطفة جنينا.

وأما إمكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها؛ لأنه أمر يعقل عند نسبة ماهيتها إلى الوجود، وذلك غير ما نحن فيه، وأما الإمكان السابق، فهو في بدن الجنين بمعنى أنه مستعد لأن يكون له مدبر يتصرف فيه؛ ليصير كاملا، وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الأول نفس ناطقة مدبرة، وهذا الاستعداد كاف لفيضان

مدبر عليه، وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر المدبر، فينقطع علاقته عنه، وأما عدم هذا الاستعداد فلا يقتضي عدم المدبر؛ فإنه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود، فلا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطا في الفيضان كون عدمه شرطا في الفناء، بل ربما يكون شرطا في اللافيضان، وهو غير الفناء، وكون النفس داخلا تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية؛ لأن الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة؛ فإنها محمولان عقليان، والمادة والصورة جزءان للجسم.

وأما قوله: إن بقاء المادة لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس، فالجواب عنه: أنه إنما يكتفي ببقاء المادة؛ لأن مادة النفس تكون جوهرا مفارقا باقيا مع فناء ما يحل فيه، ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها، ولمباديها كونه كذلك، فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا زائلا، وكمالاتها علمها بمباديها، وذلك لا يمكن أن يزول عنها.

ومنها: أن النفس ممكن الوجود، وكل ممكن فله سبب، فللنفس سبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا استحال انعدام المسبب كما تقرر في العلم الإلهي، فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها، والأسباب أربعة ويستحيل انعدامها لانعدام السبب الفاعلي؛ لأنه قد ثبت في محله أن السبب الفاعلي لها جوهر عقلي مفارق مجرد فكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه، ومحال أن يكون الانعدام لانعدام السبب المادي؛ لما ثبت أن النفس ليست بمادية، ومحال أن يكون لعدم السبب الصوري؛ لأن الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في

عدم النفس، فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل، ومحال أيضا أن يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه أيضا. فيمتنع عدم النفس مطلقا.

وأما الصور والأعراض التي يصح عليها العدم، فذلك لصحة العدم على أسبابها القابلية والمادية؛ لأن حدوثها لأجل أمزجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة، والأمر ههنا ليس كذلك.

وأما المطلب الثاني: أعني أنها لا تفنى بفناء البدن وموته، فاستدل عليه الشيخ في طبعيات "الشفاء" بأنه قد تحقق أن النفس يجب حدوثها بحدوث البدن، فلا يخلو إما أن يكونا معا في الوجود، أو لأحدهما تقدم على الآخر، فإن كانا معا فلا يخلو إما أن يكونا معا في الماهية أو لا في الماهية، والأول باطل، وإلا لكانت النفس والبدن مضافين لكنهما جوهران هذا خلف، وإن كانت المعية في الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة في ذلك الوجود إلى الآخر، فعدم كل واحد منهما يوجب تلك المعية، ولا يوجب عدم الآخر، وإما أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر في الوجود، فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن، فإن كان المقدم في الوجود هو النفس، فذلك التقدم إما أن يكون زمانيا أو ذاتيا، والأول باطل؛ لما ثبت أن النفس ليست موجودة قبل البدن، وأما الثاني فباطل أيضا؛ لأن كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء؛ إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم يكن تلك العلة كافية في إيجابه، فلا تكون العلة علة، بل جزءا من العلة هذا خلف، فإذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن إلا بعدم النفس، والثاني باطل؛ لأن البدن قد ينعدم لأسباب أخر مثل: سوء المزاج، وسوء

التركيب، أو تفرق الاتصال، فباطل أن يكون النفس علة للبدن، وباطل أيضا أن يكون البدن علة للنفس؛ لأن العلل كما ثبت في العلم الأعلى أربعة، ومحال أن يكون البدن علة فاعلية للنفس؛ فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسمية، أو لأمر زائد على جسمية، والأول باطل، وإلا لكان كل جسم كذلك، والثاني أيضا باطل.

أما أولا فلما ثبت أن الصور المادية إنما يعقل بواسطة الوضع، وكل ما لا يعقل إلا بواسطة الوضع استحال أن يفعل أفعالا مجردة عن الحيز والوضع.

وأما ثانيا؛ فلأن الصور المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه، والأضعف لا يكون سببا للأقوى، ومحال أن يكون البدن علة قابلية؛ لما ثبت أن النفس مجردة مستغنية عن المادة، ومحال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو تمامية؛ فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس، فإذن ليس بين النفس والبدن علاقة واجبة الثبوت، فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر.

فإن قيل: ألستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس، والحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم، فإذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها.
فنقول: إنا قد بينا أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير، ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر، فلا بد أن يكون لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله، ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث فقط، وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشرط، استحال أن يكون عدم ذلك الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء، ثم لما اتفق إن كان ذلك الشرط مستعدا لأن يكون آلة النفس في تحصيل

الكمالات، والنفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال، لا جرم حصل للنفس شوق طبعي إلى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الأصلح، ومثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علة لعدم ذلك الحادث.

هذا تقرير كلام الشيخ علي حذو ما قرره صاحب "المباحث المشرقية" وغيره من المتأخرين.

المبحث الثامن

اختلفوا في النفس هل هي المدركة للكليات والجزئيات أم هي مدركة للكليات فقط، ومدرك الجزئيات هي الحواس؟ فذهب الحكماء المحققون إلى أن النفس هي مدركة للكليات والجزئيات إلا أنها تدرك الكليات بنفس ذاتها لا بآلة، وتدرك الجزئيات بآلة، فمدرك الجميع هي النفس، واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: أنا نحكم بالكلي على أي جزئي كان؛ إذ نحكم على كل جزئي أنه مندرج تحت كلي نحو: زيد إنسان، وكذا نحكم بسلب كل جزئي سواء كان محسوسا بإحدى الحواس الظاهرة، أو الباطنة عن جزئي آخر كحكمنا على زيد المبصر بأنه غير هذا الطعم، وغير هذا اللون وغير هذه الرائحة وغير شخص تركب من صورة الإنسان والفرس، وغير العداوة القائمة به، فلا بد فينا من مدرك للكلي وجميع الجزئيات، وليس ذلك قوة جسمانية بالاتفاق، فثبت أنها هي النفس.

الثاني: أن كل أحد لا يشك في أنه واحد، وأنه هو الذي يسمع الأصوات ويبصر الألوان والأشكال، ويدرك الوجدانيات والمعقولات، فلو كان لكل نوع من المحسوسات مدرك وللمعقولات مدرك آخر، لم يكن ذاته المشار إليه بـــ"أنا" مدرك

للجميع، وذلك خلاف ما يجده كل أحد من نفسه. فإن قلت: هذا لا ينافي كون الحواس مدركة؛ إذ يجوز أن تدرك الحواس المحسوسات، ثم تؤدي ما أدركته إلى النفس؛ لعلاقة بينهما، فيحصل للنفس الشعور بجميع ما أدركته الباصرة والسامعة وسائر الحواس.

يقال: النفس بعد التأدية إن أدركت نفس المبصر والمسموع، وكذا نفس ما تدركه سائر الحواس يلزم أن يكون إدراكنا للجزئي إدراكين، وإبصارنا لزيد مثلا إبصارين، والضرروة تشهد بخلافه، وإن لم تدرك نفسه، بل تدرك أن الحواس مدركة فلا يكون واحد منا نفسه مبصرا وسامعا، بل آلاتنا مع أنا نعلم بداهة أن كل واحد منا مبصر وسامع حقيقة.

قال الإمام الرازي في "المباحث المشرقية": العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون، فإن جاز إنكار هذا العلم الأولي جاز إنكار المحسوسات والمشاهدات، فثبت أن جوهر نفسك التي أنت هو وهو أنت سامع ومبصر ومتألم وملتذ وعاقل وفاهم، بلى ربما كان محتاجا في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة، وذلك مما لا منازعة فيه.

الثالث: أنه سيظهر أن كل نفس متعلقة ببدن جزئي تعلق التدبير والتصرف، وتدبير البدن الجزئي موقوف على العلم به من حيث إنه جزئي، وعلى العلم بفعل جزئي من حيث إنه جزئي يكون تدبير البدن والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل؛ لأن الرائي الكلي نسبته إلى جميع جزئياته على السواء، فلا يكون مصدرا للبعض دون البعض، فتكون مدركة للجزئيات كما أنها مدركة للكليات.

وأورد عليه بأنه يكفي في تدبير البدن الجزئي تعقله وتعقل أفعاله الجزئية على وجه كلي متقيد بكليات بحيث لا يكون ذلك الكلي مطابقا في الخارج إلا لذلك الجزئي، وفيه: أن تدبير البدن الجزئي لا يتوقف على تعقله، وتعقل أفعاله الجزئية على وجه كلي مطابق في الخارج لذلك الجزئي كما لا يخفى، فالحق: أن النفس مدركة للكليات والجزئيات جميعا إلا أن إدراكها للجزئيات يكون بارتسامها في آلة من آلاتها بخلاف الكليات؛ فإن تعقلها إياها إنما يكون بارتسامها فيها، ولا يتوقف على آلة أصلا.

وقد يستدل على هذا المطلب بوجوه أخر خاصة: فمنها: أنا ندعي أن محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم؛ لأن كل جسم منقسم، فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوة، وبطرفه الآخر نفرة، فيكون الشخص الواحد لشيء واحد مشتهيا ونافرا، وذلك محال. ومنها: أن القوة الوهمية قوة جسمانية، وإلا لانقسمت العداوة والصداقة بانقسام محلها، وكانت من ذوات الأوضاع، فيكون لها ربع وثلث مقداري، وهو باطل قطعا.

ومنها: أن الحفظ والخيال قوى غير جسمانية، أما أولا؛ فلأن الصور التي يشاهدها النائمون والمخرورون، أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية محتاجة إلى محل، ويمتنع أن يكون محلها جزء من البدن؛ لامتناع انطباع العظيم في الصغير، فمحلها غير جسماني وهو النفس.

وأما ثانيا؛ فلأن الصورة الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور، فلا يخلو إما أن يكون لصورة موضع غير موضع الصورة الأخرى، وذلك محال؛ لأن الإنسان قد يحفظ المجلدات ويحفظ أكثر العالم، ويبقى صور تلك الأشياء في خياله،

ومن المعلوم بالبداهة أن الروح الدماغي لا يفي بذلك، وإما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد، فيكون الخيال كاللوح الذي كتب فيه الخطوط بعضها على بعض، ولا يتميز شيء منها عن الشيء، لكن الخيال ليس كذلك؛ إذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض، فعلم أن الصورة غير منطبعة في شيء جسماني على أن من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحدة في الطبيعة ولا تصير متحدة في الوجود، وإذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلا لصورة دون الأخرى.

وأما ثالثا؛ فلأنه لو كان التخيل لقوة جسمانية لكان الروح الخيالي؛ لكونه جسما لا بد وأن يكون فيه مقدار، فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة.

وأما رابعا؛ فلما نقل الإمام الرازي وغيره عن الشيخ أنه قال في "كتاب المباحثات": إن المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما أو جسمانيا، فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه، أو ليس من شأنه ذلك، والثاني باطل؛ لأن أجسامنا في معرض الانحلال والتزيد بالغذاء.

فإن قيل: الطبيعة يستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول، ويكون ما ينضم إليها كالدواخل عليها المتصلة بها اتصالا مستمرا، ويكون فائدتها أنها تكون كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحللات، فيبقى الأصل ويكون للأصل بها تزيد غير جوهري.

فنقول: هذا باطل؛ لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ، أو لا يتحد، فإن لم يتحد به فلا يخلو إما أن يحصل في كل واحد من القطعتين صورة خيالية على حدة، أو ينبسط عليهما صورة واحدة، والأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شيء واحد

اثنين: واحد يستبد به الأصل، وواحد يستبد به المضاف إلى الأصل.

وأما الثاني فإذا مات الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة، وأما إن اتحد الزائد بالأصل، فيكون حكم جميع الأجزاء المفروضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا، فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل كما أن الزائد في معرض التحلل، فظهر أن محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويزيد بالاغتذاء.

وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن يبقى صورة خيالية واحدة بعينها؛ لأن الموضوع إذا تبدل وتفرق بعد أن كان متحدا، فلا بد وأن يتغير كل ما فيه من الصور، ثم إذا زالت الصور المتخيلة الأولى، فإما أن يتجدد بعد زوالها صور أخر تشابهها، أو لا يتجدد وباطل أن يتجدد؛ لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه، وكما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر، فكذلك هذا الموضوع الذي يتجدد ثانيا وجب أن يكون محتاجا إلى اكتساب هذه الصورة.

ويلزم من ذلك أن لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر، لكن البداهة تشهد بأن الأمر ليس كذلك، فإذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين، بل إنما يوجدان في النفس والنفس إنما يكون لها ملكة استرجاع الصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور، فيصير استعداد النفس لقبول تلك الصور بسبب ذلك التكرار راجحا، ويكون للنفس هيئة يمكنها أن يسترجع تلك الصور متى شاءت من المبادئ المفارقة، وحينئذ يكون الأمر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من

جهة أن النفس إذا اكتسب ملكة الاتصال بالعقل الفعال، فإذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال، كذا ههنا إلا أن المشكل أنه كيف يرتسم الأشباح الخيالية في النفس.

ثم قال في آخر هذا الفصل: وهذا وأمثاله يوقع في النفس أن نفس الحيوان غير الناطق أيضا جوهر غير مادي، وأنه هو الواحد بعينه المشعور به واحدا، وأنه هو الشاعر الباقي، وأن هذه الأشياء آلات متبدلة عليه، فهذا جملة ما يدل على صحة ما اخترناه.

واستدل الذاهبون إلى أن النفس لا تدرك الجزئيات، بل المدرك لها إنما هي القوى الظاهرة والباطنة بوجوه:

الأول: أن كل عاقل يعلم بالضرورة أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره، وإحساس الأصوات حاصل في الأذن لا في غيرها، إذ البداهة حاكمة بأن اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة، فلو قيل: إن المدرك لهذه المحسوسات هي النفس يلزم خلاف ما علم بداهة.

الثاني: أن الآفة إذا حلت عضوا باطل الإدراك المختص بذلك العضو أو ضعف أو تشوش، وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة، وأما في الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على أن الآفة متى حلت الباطن الأول اختل التخيل، ومتى حلت الباطن الأوسط اختل التفكر، ومتى حلت الباطن الأخير اختل الحفظ، فعلم أن القوى المدركة جسمانية، وإلا لما كان الأمر كذلك.

الثالث: أنا إذا أدركنا كرة مخصوصة فلا بد أن يرتسم في المدرك صورة الكرة، ويستحيل أن يرتسم صورة الكرة التي لها وضع وحيز فيما لا وضع له ولا حيز له.

الرابع: أنا قد نتصور مربعا مجنحا بمربعين مشخصين لكل واحد منها جهة معينة، ولا وجود لها في الخارج، وهذه المربعات الثلاث متمائزة في الوضع في نفس الأمر، ولذا نشير إلى وضع كل واحد من المربعات من المربعين الأخيرين، فإنا نشير إلى واحد منها بعينه بأنه في الوسط، وإلى واحد آخر بعينه بأنه في الأيمن، وإلى آخر بعينه بأنه في الأيسر، فذلك الامتياز لا يخلو إما أن يكون لتمايزها بالذوات، أو اللوازم أو لتمايزها بغيرها لا سبيل إلى الأول، لكونها متحدة في الماهية ولوازمها، وعلى الثاني ذلك الغير الذي هو علة لتمايزها وتشخصها هو محلها وحاملها، وذلك الحامل ليس هو المادة الخارجية؛ لأنا فرضنا مربعا مجنحا بمربعين لا وجود لها في الخارج، فهو إما النفس أو القوة الجسمانية، والأول باطل؛ لأن النفس مجردة لا وضع لها ولا حيز، فلا يحل فيها ما له وضع وحيز، وإلا لزم انقسامها كما عرفت، فتعين أن يكون حاملها هو القوة الجسمانية، وهو المطلوب.

والجواب: أن هذه الوجوه لا تدل على كون النفس غير مدركة للجزئيات، بل إنما تدل على أن إدراك الجزئيات لا تحصل لها إلا عند وجود هذه الحواس، فالمدرك لجميع الجزئيات هي النفس، وهذه القوى آلات لإدراكها إياها فهي محال لارتسام صور الجزئيات، وهذا القدر غير منكر؛ لأنا نقول: إن كل تجويف من التجاويف الدماغية يختص بارتسام صورة من المدرك فيه؛ ليلاحظها النفس من ذلك الموضع؛ إذ لا بد في العلم من ارتسام صورة المعلوم في العالم أو في آلة، ولما لم يرتسم الجزئي في النفس، فيكون ارتسامها في آلة.

فإن قيل: لو كان إدراك النفس للجزئيات بواسطة الآلات لما أدرك النفس هويتها؛.......

لامتناع توسطة الآلة بين الشيء ونفسه. يقال: المحتاج إلى توسط الآلة هو الإدراك الذي يكون بارتسام الصورة، وأما ما لا يكون بارتسام الصورة كإدراك النفس ذاقها، فلا يحتاج إلى توسط آلة. وأجاب البعض بأن إدراك الجزئيات المادية يكون بالآلات الجسمانية، وأما إدراك الجزئيات المجردة فلا يحتاج إلى توسط الآلة.

المبحث التاسع في كيفية تعلق النفس بالبدن

وفيه أبحاث

البحث الأول

اعلم أهم قالوا: الشيء قد يكون متعلقا بغيره تعلقا قويا بحيث لو فارقه بطل كتعلق الأعراض والصور المادية لمحالها، وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا ضعيفا يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق به كتعلق الأجسام بأمكنتها التي يسهل حركتها عنها، وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا متوسطا بين هذين بحيث يبقى بعد المفارقة، ولا يسهل زوال التعلق بأدنى سبب مع بقاء المتعلق به كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة وتعلق النفوس بأبدالها ليس في القوة كالقسم الأول؛ لأنها مجردة في ذاقها غير حالة في شيء، ولا في الضعف كالقسم الثاني، وإلا لوجب أن يتمكن النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة إلى آلة أخرى كما في مفارقة المتمكن للمكان، بل هو كالقسم الثالث.

وذلك لأنه قد ثبت أن النفوس البشرية متفقة بالنوع وهي في مبادئ خلقتها خالية عن جميع الملكات الفاضلة والرديئة، وتفتقر إلى آلات تعينها على اكتساب الكمالات، ويصدر عنها فعل خاص بحسب كل آلة منها، ومجمع تلك الآلات هو................

البدن، فتعلقت النفس به وأحبته كتعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا إلهاميا بالمعشوق، وكرهت مفارقته، ولم يمل منه مع طول الصحبة، ولا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعدا لأن يتعلق به النفس وتلتذ بكماله وتتألم بنقصانه، وتدبره وتتصرف فيه، ولما اختلف الآلات، فإذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين، فتقوى على الإبصار التام، وإذا حاولت السماع التفتت إلى الأذن فقويت على السماع التام، وكذلك في سائر الأفعال بسائر القوى، فثبت أن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وهو في القوة كتعلق العاشق بالمعشوق، بل أقوى منه بكثير.

البحث الثاني

اعلم أن بعض الحكماء قد زعموا أن النفس ليست واحدة، بل في البدن نفوس كثيرة، والإنسان عبارة عن مجموع نفوس بعضها حساسة، وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية. واستدلوا عليه بأنا نجد النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحيوانية، والحيوانية مع عدم النفس الإنسانية، فلما وجدت النفس النباتية مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة، علم أنها أمور متغايرة ولو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها إلا عند حصول كلها بالأسر، ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض، ثم رأيناها مجتمعة في الإنسان علمنا أنها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد.

وأجيب عنه بأن كثيرا من الأنواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في موضع مع عدم المقوم الآخر كقابض البصر، ولا يلزم من ذلك أن يكون وجود اللون غير قابض في حقيقة السواد، وأيضا

ليست القوة الغذائية الموجودة في النبات مثلا هي القوة الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع، وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الإنسان متحدة في الحقيقة النوعية، بل هما متحدان في المعنى الجنسي يعني إذا أخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره، والحساس مثلا معنى واحد جنسي وإن كان هو فصلا للحيوان المأخوذ جنسا، فإذا أخذ هذا المعنى أي الحساس بحيث يكون تام التحصل، فهو مما قد تم وجوده من غير استدعاء لأن يكون له تمام آخر، وهذا كما في سائر الحيوانات.

وإذا أخذ على أنه غير مستقل الوجود، بل لا يتحصل وجوده وحقيقته، ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الأول بالنوع وإن كان واحدا معه بالجنس، فالحكم بأن الحساس مغاير للناطق إنما يصح في القسم الأول منه دون القسم الثاني، فالنفس الحساسة مغايرة للنفس المتفكرة، ولكنها شيء واحد في الإنسان، وهكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات، والتي في الحيوان والإنسان بالنسبة إلى النفس الحساسة أو الناطقة.

وذهب الشيخ إلى أن النفس ذات واحدة، وهي فاعلة لجميع الأفاعيل بنفسها باختلاف الآلات المختلفة، ويصدر عن قوة خاصة فعل خاص منها، واستدل عليه في طبعيات "الشفاء" بأنه قد بان أن الأفعال المختلفة هي بقوى متخالفة، وكل قوة لا يصدر عنها بالذات إلا فعلها فلا ينفعل الغضبية من اللذات، ولا الشهوانية من المؤذيات، والقوى المدركة منفعلة ومتأثرة مما يتأثر هاتان منه.

وإذا تقرر هذا فنقول: يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها، فيجتمع إليه

ويكون نسبة ذلك الرباط إلى هذه القوى كنسبة الحس المشترك إلى الحواس الآخر، ولو لم يكن هناك رباط يستعمل هذه القوى، فيشغل بعضها عن بعض، فلا يستعمل ذلك للبعض، ولا يدبره لما كان بعضها يمنع عن فعله بوجه من الوجوه، ولا ينصرف عنه؛ لأن ذلك لا يكون إلا إذا اشترك الآلة أو المحل، أو كان هناك أمر مشترك يجمعها، ولا اشتراك في القوى؛ لأن الإحساس غير الشهوة ولا في محل القوى؛ لأن محل الإحساس غير محل الغضب، ولذلك نقول: لما أحســـسنا شيئا اشتهينا، ولما رأينا كذا غضبنا.

وهذا الأمر المشترك الذي يجتمع فيه هذه القوى هو الذي يراه كل منا أنه ذاته، وهذا الشيء لا يجوز أن يكون جسما؛ لأن الجسم بما هو جسم ليس يلزم أن يكون مجمع هذه القوى، وإلا لكان كل جسم له ذلك، بل لأمر به يصير كذلك، وذلك الأمر هو الجامع الأول، وهو كمال الجسم من حيث هو مجمع، فيكون إذن المجمع غير الجسم، وهو النفس؛ ولأنه قد سبق أن من هذه القوى ما ليس يجوز أن يكون جسمانيا والقوى الأخر فائضة عن هذا الأمر الغير الجسماني، فهذا الأمر منبع القوى فيفيض عنها بعضها في الآلة، وبعضها يختص بذاته وكلها يؤدي إليه نوعا من الأداء والجسم غير صالح لأن تكون القوى فائضة عنه. نعم، هو قابل لتلك القوى ففيه قوة القبول دون الإفاضة.

ووجه ثالث أنه لو كان الأمر الجامع هو الجسم فإما أن يكون جملة البدن، فيكون عند انتقاص شيء من البدن لا يكون ما يشعر به أنا موجودا، وليس كذلك؛ فإني أكون أنا وإن لم نعرف أن لي يدا ورجلا أو عضوا من هذه الأعضاء، بل أظن أن

هذه توابعي وآلات لي أستعملها عند الحاجات، ولو لا تلك الحاجات لم أحتج إليها، وأكون أنا. ونسبة هذه الأعضاء إلينا نسبة الثياب غير أنا لدوام لزومها إيانا صارت كأجزاء منا، وليست بالحقيقة أجزاء بخلاف الثياب، والسبب في أنا لا نقدر على تخييلنا عراة عن الأعضاء هو دوام الملابسة لا غير.

وإما أن يكون ذلك الأمر عضوا مخصوصا كالقلب والدماغ أو غير ذلك من الأعضاء، فيكون ذلك العضو هو الشيء الذي أعتقده أنا، فيجب أن يكون شعوري بأنا هو شعوري بذلك الشيء؛ فإن الشيء لا يجوز من جهة واحدة أن يكون مشعورا به وغير مشعور به، ثم الأمر ليس كذلك؛ فإني لا أعرف أن لي قلبا ودماغا؛ لأني أعرف أني أنا، بل إنما نعرفهما بالإحساس والسماع والتجارب، وما نسميه أنا فهو الذي جمعت هذه الأوصاف فيه، وهو المسمى بالنفس، وهو المستعمل للآلات من المحركة والدراكة، وإنما لا أعرف أنه النفس ما دامت لا أعرف معنى النفس، وبعد معرفة معنى النفس أن النفس هو ذلك الشيء المعتبر بأنا، ولا كذلك حال قلب ودماغ؛ فإنا بعد عرفان معناهما وفهم فحواهما لا أعلم أن القلب أو الدماغ هو ذلك المعنى، فكان تمثل ذلك المعنى في نفسي أنه شيء مخالف لهذه الظواهر من الأعضاء وإن أقع في الغلط بسبب مفارقة الآلات ومشاهدتها، وصدور الأفعال عنها، فأظن أنه كالأجزاء، فبان أن النفس غير جسم وغير مشارك للجسمية.

البحث الثالث في أن المتعلق الأول للنفس الناطقة هو الروح

وهو جسم لطيف بخاري يتكون من ألطف أجزاء الأغذية، واختلفوا في أن محل ذلك الروح هو القلب أو الدماغ. فذهب أكثر الأطباء إلى أنه هو الدماغ، واستدلوا عليه

بأن الدماغ منبت للعصب؛ لأن الأعصاب الكثيرة القوية لا توجد إلا فيه، وأما في القلب فلا يوجد فيه إلا عصبة صغيرة، والعصبة آلة الحس والحركة بسبب الروح الذي يحمله؛ لأنك إذا كشفت عن عصبة، وشددها وجدها ما كان أسفل من موضع الشد يبطل عنه الحس والحركة، وما كان أعلى منه ما يلي جانب الدماغ لا يبطل عنه الحس والحركة، وما كان منبتا لآلة الحس والحركة وجب أن يكون معدنا لقوة الحس والحركة.

وأجيب عنه بأنا لا نسلم أن ما يوجد فيه الأعصاب الكثيرة منبت لها؛ لم لا يجوز أن يكون العصبة الصغيرة التي في القلب ينشعب منها الأعصاب الكثيرة التي في الدماغ، والحس والحركة في القلب ذاتيان له لا يصلان من الدماغ إليه، فيجوز أن يكون القلب معدنا لها، ويصلان منه إلى الدماغ، ثم إلى باقي أجزاء البدن بواسطة الدماغ.

وذهب أرسطو وأتباعه إلى أن المتعلق الأول للنفس الناطقة هوالقلب، وبواسطة ذلك التعلق يصير متعلقة بسائر الأعضاء، والقلب هو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء؛ لأنه أول عضو يتخلق من البدن، وموضوع في موضع قريب من أن يكون وسطا من البدن، وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق حتى يكون ما ينشعب منه من القوى واصلا إلى جميع أطراف البدن على القسمة المعادلة، والدماغ موضوع في أعلى البدن، فكان القلب أولى بأن يكون ملكا للبدن. قيل: وإلى هذه يشير قوله ﷺ: ألا وإن في الجسد لمضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب. وسلطانه على الإطلاق إنما يثبت إذا تعلقت النفس بالروح الكائن فيه أولا، فيكون القلب معدنا لأول متعلق لها، والآيات والأحاديث المصرحة بأن محل الذكر.........

والفهم والعقل والإيمان هو القلب معاضدة لهذا كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ (الشعراء: ١٩٢- ١٩٤) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ١٣٧) وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (الحج: ٤٦) وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦)، وقوله عليه السلام لأسامة: هلا شققت قلبه؟ وقوله عليه السلام: يا مقلب القلوب! ثبت قلبي على دينك، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

المبحث العاشر في مراتب النفس الإنسانية في إدراكاتها

اعلم أنه قد ثبت أن النفس جوهر مجرد واحد، ولها وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل لأثر من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية، ويجب أن يكون دائم القبول عما هناك والتأثير منه، فمن الجهة السفلية يتولد الأخلاق؛ لأنها تؤثر في البدن الموضوع؛ لتصرفها مكملة إياه تأثرا اختياريا، وتسمى قوة عملية وعقلا عمليا، ومن الجهة الفوقانية يتولد العلوم؛ لأنها تتأثر عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها، وتسمى قوة نظرية وعقلا نظريا، فالقوة النظرية من شأنها أن ينطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة فلا يحتاج في أخذها إلى تجريدها وإن لم يكن فتصيره النفس مجردة بتجريدها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة.

وتفصيله على ما بينه الشيخ في طبعيات "الشفاء": أن الإدراك إنما هو أخذ صورة

المدرك بنحو من الأنحاء، ففي إدراك الشيء المادي يحتاج إلى تجريد ما، ومراتب التجريد مختلفة، فتارة يكون النزع ناقصا، وتارة يكون كاملا. مثال ذلك: أن الصورة الإنسانية مشتركة بين أشخاص النوع بالسوية، وهي شيء واحد، وقد عرض لها إن وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص، فتكثرت، وليس هذا التكثر من جهة طبيعتها الإنسانية، وإلا لما حملت على الواحد بالعدد، فإذن إحدى العوارض العارضة من جهة المادة هي هذا النوع من التكثر والانقسام، ويعرض لها تكثر أيضا آخر من جهة ما حصلت له من الكم والكيف والوضع والأين، فالصورة الإنسانية غير مستوجبة للحوق هذه العوارض، وإلا لما اختلف أفرادها في هذه العوارض، فالحس يأخذ الصورة مع وقوع نسبة بينها وبين المادة إذا زالت تلك النسبة باطل ذلك الأخذ؛ لأنه يحتاج في هذا الأخذ إلى وجود المادة.

وأما الخيال: ففيه تبرئة أشد؛ لأنه يأخذ الصورة عن المادة مع عدم الاحتياج إلى حضور المادة، ففي الخيال تجريد تام عن المادة دون لواحقها؛ لأن الصورة في الخيال على حسب الصورة المحسوسة، وعلى تقدر ما وتكيف ما ووضع ما، ولا يشترك في الصور الخيالية أشخاص النوع، فالإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس.

وأما الوهم: فقد يتعدى قليلا هذه المرتبة في التجريد؛ لأنه ينال المعاني التي تكون في المادة، وهي ليست بمادية، فالشكل واللون والوضع أمور لا يمكن أن يكون إلا لمواد جسمانية، وأما الخير والشر والموافق والمخالف، فهي أمور في نفسها غير مادية؛ لأنها قد تعقل من دون أن تكون عارضا لجسم، وقد عرض لها إن كانت مادية، فهذا النوع أشد استقصاء أو أقرب إلى البساطة من النوعين الأولين إلا أن التعلق مع لواحق

المادة باقية بعد؛ لأن الوهم يأخذها جزئية، وبحسب مادة وبالقياس إليها.

وأما القوة التي تكون للصورة المتشبثة فيها إما صور موجودات مجردة، أو موجودات مادية، ولكن مبرأة عن علائق المادة، فهي تدرك الصور بأن تأخذها أخذا مجردا عن المادة من كل وجه بنزع المادة ولواحقها عنها مثل: الإنسان الذي يقال على كثيرين، فإنه قد أخذ الكثير طبيعة واحدة عارية عن كل كم وكيف وأين ووضع، ولو لا ذلك لما صلح للحمل على كثيرين، فوضح الفرق بين إدراك الحاكم الحسي والخيالي والوهمي والعقلي.

إذا عرفت هذا فاعلم أن للقوة العقلية إلى هذه الصور نسبا مختلفة؛ لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل قد يكون القبول فيه بالقوة، وقد يكون بالفعل.

والقوة يطلق على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير، فيقال: "قوة" للاستعداد المطلق كقوة الطفل على الكتابة، وقد يقال لهذا الاستعداد إذا كان حصل ما به يخرج كقوة الصبي الذي ترعرع، وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة. وقد يقال لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث كمال الاستعداد كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب، والأولى يسمى مطلقة هيولانية، والثانية ممكنة، والثالثة كمال القوة، فالقوة النظرية يكون نسبتها إلى الصورة المجردة تارة يشبه ما بالقوة المطلقة وذلك في مبدء الفطرة، وحينئذ يسمى عقلا هيولانيا، وهذه القوة موجودة لكل شخص من النوع. وإنما سميت هيولانية تشبيها لها بالهيولى الأولى العارية في حد ذاتها عن كل صورة، وتارة يشبه ما بالقوة الممكنة وهي أن يكون قد حصل فيها المعقولات الأولى التي لا يحتاج فيها إلى الاكتساب كالاعتقاد بأن الكل أعظم من الجزء، فما دام........

حصل فيه بالفعل هذا القدر يسمى عقلا بالملكة، ويجوز أن يسمى عقلا بالفعل بالقياس إلى الأولى، وتارة يشبه ما بالقوة الكمالية، وهو أن يكون قد حصل فيها أيضا المعقولات المكتسبة بعد المعقولات الأولية إلا أنه ليس يطالعها، بل كأنها عنده مخزونة، فمتى شاء طالعها، فتعقلها وعقل أنها عقلها، ويسمى عقلا بالفعل وإن كان يجوز أن يسمى عقلا بالقوة بالنسبة إلى ما بعده، وتارة يشبه ما بالفعل المطلق، وهو أن يكون الصور المعقولة حاضرة فيه، ويطالعها بالفعل، فيسمى عقلا مستفادا، فهذه هي مراتب العقل النظري.

قال الشيخ: إن نظرت إلى هذه القوى وجدت العقل المستفاد رئيسا يخدمه الكل بالملكة، والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد، ويخدم العقل بالملكة، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه؛ لأن العلاقة البدنية لأجل تكميل العقل النظري، وتزكيته وتطهيره، والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة، والوهم خادم العقل العملي، وللوهم خادمان: قوة قبله، وهي جميع القوى الحيوانية، وقوة بعده وهي الحافظة، والمتخيلة يخدمها قوتان: القوة النزوعية، والقوة الخيالية، والقوة الخيالية يخدمها بنطاسيا، وبنطاسيا يخدمها الحواس الخمس، والقوة النزوعية يخدمها الشهوة والغضب، ويخدمهما القوة المحركة في العضل، وههنا تفي القوى الحيوانية، والقوى النباتية يخدم الحيوانية على الترتيب الذي مر سابقا، ولنقتصر على هذا القدر من الكلام، سائلين الله سبحانه حسن الختام، ومصلين على رسوله محمد خير الأنام، وعلى آله الكرام وأصحابه العظام فقط.

فهرس الهدية السعيدية

مطبوعات مکتبۃ البشریٰ

طبع شدہ

رنگین مجلد

لسان القرآن (اول، دوم، سوم) — تعلیم الاسلام (مکمل)
خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی — بہشتی زیور (۳ حصے)
الحزب الاعظم (مہینہ کی ترتیب پر) — تفسیر عثمانی (۲ جلد)
خطبات الاحکام لجمعات العام
حصن حصین

رنگین کارڈ کور

الحزب الاعظم (جیبی) (مہینہ کی ترتیب پر) — علم النحو
الحجامۃ (پچھنا لگانا) جدید ایڈیشن — جمال القرآن
علم الصرف (اولین وآخرین) — سیر الصحابیات
عربی صفوۃ المصادر — تسہیل المبتدی
عربی کا آسان قاعدہ — فوائد مکیہ
فارسی کا آسان قاعدہ — بہشتی گوہر
عربی کا معلم (اول، دوم) — تاریخ اسلام
خیر الاصول فی حدیث الرسول — تعلیم العقائد
روضۃ الادب — آسان اصول فقہ
آداب المعاشرت — زاد السعید
حیاۃ المسلمین — تعلیم الدین
تعلیم الاسلام (مکمل) — جزاء الاعمال
تیسیر المنطق — جوامع الکلم

مجلد/کارڈ کور

فضائل اعمال — منتخب احادیث
مفتاح لسان القرآن (اول، دوم، سوم) — اکرام مسلم

زیر طبع

عربی کا معلم (سوم، چہارم) — معلم الحجاج
فضائل حج

المطبوع

ملونة مجلدة

الهداية (٨ مجلدات) — تفسير الجلالين (٣ مجلدات)
الصحيح لمسلم (٧ مجلدات) — منتخب الحسامي
مشكاة المصابيح (٤ مجلدات) — نور الإيضاح
نور الأنوار (مجلدين) — أصول الشاشي
تيسير مصطلح الحديث — نفحة العرب
كنز الدقائق (٣ مجلدات) — شرح العقائد
التبيان في علوم القرآن — تعريب علم الصيغة
مختصر المعاني (مجلدين) — مختصر القدوري
التفسير للبيضاوي — شرح تهذيب
الموطأ للإمام محمد — الهدية السعيدية
المسند للإمام الأعظم

ملونة كرتون مقوي

متن العقيدة الطحاوية — المرقات
هداية النحو (مع الخلاصة والتمارين) — الكافية
هداية النحو (المتداول) — شرح تهذيب
شرح مائة عامل — السراجي
دروس البلاغة — إيساغوجي
شرح عقود رسم المفتي — الفوز الكبير
البلاغة الواضحة — عوامل النحو
زاد الطالبين — تلخيص المفتاح

ستطبع قريبا بعون الله تعالىٰ ملونة مجلدة/ كرتون مقوي

المقامات للحريري — قطبي
المعلقات السبع — ديوان الحماسة
ديوان المتنبي — الجامع للترمذي
التوضيح والتلويح — شرح الجامي
الموطأ للإمام مالك

Book in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)
Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Key Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Al-Hizbul Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizbul Azam (Small) (Card Cover)
Secret of Salah

Other Languages

Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)
Fazail-e-Aamal (Germon)

To be published Shortly Insha Allah

Al-Hizbul Azam (French) (Coloured)